
王学泰 著
上
〔增修版〕
江湖是游民生活的空间，也是干犯法纪、为非作歹的渊薮。凡是敢于与主流社会对抗的秘密组织成员、打家劫舍的绿林豪强、闯荡江湖的各类人士，乃至称霸一方、为人所惧的痞棍，都会被畏惧者恭送一顶“好汉”的帽子。逼上梁山是“造反有理”的过程与归宿。不义之财，取之何碍，是游民劫掠生涯中的一个重要的“理论”。总的说来，它仍是“强盗逻辑”。
游民文化与中国社会
同心出版社



凡是脱离当时社会秩序的约束与庇护，游荡于城镇之间，没有固定的谋生手段，迫于生计，以出卖体力或脑力为主，也有以不正当手段取得生活资料的人们，都可视为游民。有没有文化并非是决定性因素。

游民处在社会的最底层，他们意识到，只有在剧烈的社会冲突中才会改变现有的一切。他们不理会秩序，欢迎冲突，甚至欢迎剧烈的社会冲突和社会动乱。

——王学泰

游民是在主流社会失去容身之地的人。他们所托命的空间称做江湖，那里风波险恶，一饱难求。他们所追求的是“大秤分金银，大碗吃酒肉”，有朝一日能“发迹变泰”。“若要官，杀人放火受招安”是他们的美好愿望；“皇帝轮流做，明年到我家”是他们的最高理想。他们没有原则，“有奶便是娘”。他们一方面显得很英雄豪迈，一方面也鱼肉良善，全不觉得有何矛盾而于心有愧。他们醉心的是无法无天的自由，是“哥不大，弟不小”的平等，然而一旦组织起来，忠义堂上的交椅却不容有丝毫差池。他们的最高道德标准是“义气”，“在家靠父母，出外靠朋友”，朋友靠得住靠不住，全要看够不够义气了。代表义气的尊神就是“义气千秋”的关羽。

——李慎之

我国的知识阶级，向来有两种性质：一种是贵族性质，夸大骄慢，凡事皆出于武断，喜压制，好自矜贵，视当世之人皆贱，若不屑与之齿者；一种为游民性质，轻佻浮躁，凡事皆倾于过激，喜破坏，常怀愤恨，视当世之人皆恶，几无一不可杀者。往往同一个人，拂逆时则显游民性质，顺利时则显贵族性质。

——杜亚泉

责任编辑：蒋爱民
特约编辑：黄海龙
封面设计：思想工社

# 游民文化与中国社会

〔增修版〕

（上）

王学泰　著

同心出版社

**图书在版编目（CIP）数据**

游民文化与中国社会：增修版/王学泰著．
—北京：同心出版社，2007
ISBN 978-7-80716-360-2

Ⅰ．游…　Ⅱ．王…　Ⅲ．流动人口—社会问题—研究—中国—古代　Ⅳ．D691.9

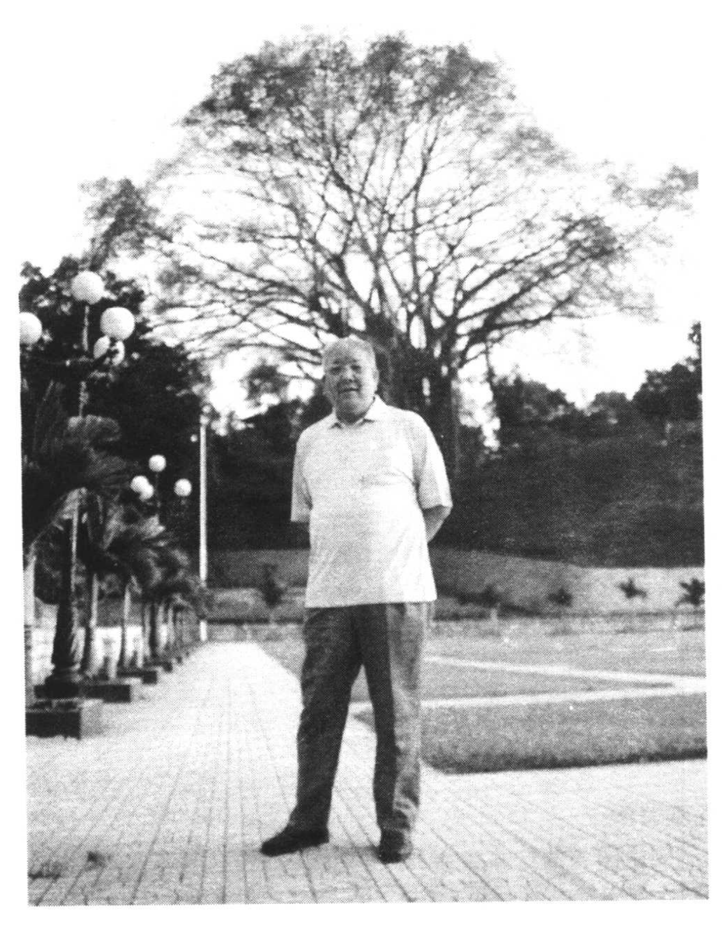
中国版本图书馆 CIP 数据核字（2007）第 064468 号

**游民文化与中国社会**〔增修版〕

---

**出版发行**：同心出版社
**出 版 人**：刘霆昭
**地　　址**：北京市建国门内大街 20 号
**邮　　编**：100734
**电　　话**：发行部：（010）85204603（外埠）、85204612（本市）
总编室：（010）85204653
E—mail：txcbszbs@bjd.com.cn
**印　　刷**：北京飞达印刷有限责任公司
**经　　销**：各地新华书店
**版　　次**：2007 年 7 月第 1 版
2007 年 7 月第 1 次印刷
**开　　本**：700×1000　1/16
**印　　张**：49.5
**字　　数**：700 千字
**定　　价**：60.00 元（上下）

---



**王学泰**，原籍山西清源（现名“清徐”），1942年底生于北京。1964年毕业于北京师范学院中文系。曾任中国社会科学院文学研究所《文学遗产》编辑，1988年转到文学研究所古代文学研究室从事研究工作。比较关注文学史与文化史的交叉研究。2003年退休前任文学研究所古代室研究员，后兼中国社会科学院研究生院教授。

**主要著作：**

《中国人的饮食世界》、《中国游民》、《华夏饮食文化》、《幽默中的人事百态》、《〈水浒〉与江湖》、《中国人的幽默》、《游民文化与中国社会》、《中国古典诗歌要籍丛谈》等；学术随笔集《燕谈集》、《多梦楼随笔》、《偷闲杂说》、《重读江湖》、《发现另一个中国》、《平人闲话》等；整理了《杜工部集》、《唐诗评选》（王夫之评选），与傅璇琮、许逸民等人主编了《中国诗学大词典》。

# 发现另一个中国

## ——《游民文化与中国社会》序

中国社会是一个什么样的社会？中国文化是什么样的文化？中国人的思想、心理是什么样的思想、心理？这些都不是容易回答的问题。然而照开放、改革以来又热了二十年的研究中国文化、中国思想的学者来说，可能还不会离开所谓儒释道三教合一的框架太远，认为中国大体上是孔孟教化下的“以仁为体，以礼为用”的礼仪之邦，是“亚洲价值”的摇篮与基地。……这些当然都是不错的，但是如果看了王学泰先生的这本书，可能会有一番新的思考。原来中国还有一个历来被文人学士忽视的游民社会，他们的意识形态不但与官方的正统的意识形态对立，而且还支配着半个中国，半部历史，还时时冒出头来一统天下。要如实地了解中国与中国社会，了解中国人的心理与思想，不看到这一些，是不能认为完整的。

学泰把这样的中国社会称作隐性社会，以与大家熟悉的显性社会相区别。我以为能把这样一个隐性社会发掘出来，使之暴露在光天化日之下，引起人们的注意和研究，努力使它在现代化的过程中消解，是有重大意义的事情，而且也是我们无可回避的责任。这项工作无异乎“发现另一个中国”。

据学泰的考证，中国近代最早注意游民问题的是杜亚泉先生1919年发表在《东方杂志》上的一篇文章。七十多年之后，才由王元化先生表而出之。

王元化先生1993年在他的《思辨随笔·游民与游民文化》中评述杜亚泉的见解说：

> 杜亚泉在《中国政治革命不成就及社会革命不发生之原因》一文中，将中国历史划分为三个时期，以大量的篇幅谈到游民与游民文化问题。他说游民是过剩的劳动阶级，没有劳动地位，或仅仅作不正规的劳动。其成分包括有兵、地棍、流氓、盗贼、乞丐等。游民阶级在我国社会中力量强大，他们有时与过剩的知识阶级中的一部分结合，对抗贵族阶级。他认为秦始（皇）以后，二十余朝之革命，大都由此发生。可是革命一旦成功，他们自己就贵族化了，于是再建贵族化政治，而社会组织毫无变更。他说这不是政治革命，也不是社会革命，只能说是“帝王革命”。游民和知识阶级结合，就产生了游民文化。这种文化以尚游侠，喜豪放，不受拘束，不治生计，疾恶官吏，仇视富豪为其特色。

王元化先生说：“杜亚泉的这些说法都道人所未道。……但是研究中国文化就不能不注意这个问题。”

可喜的是，大概就在那个时候以前五年，学泰就着手研究起中国游民文化来了。十阅寒暑，结果就是这部名为《游民文化与中国社会》的著作，所谓“研究中国文化就不能不注意的问题”，现在总算有了一个结果。

但是，我仍旧认为，虽然学泰用力甚勤，搜罗极广，但正如任何一门学科开始建立时一样，还只是开了一个头，对中国游民社会的起源与历史，特征与作用，仍然有待于进一步的发掘与发挥。当然，正是由于游民的性质，它所传世的文献，与历朝的官书不一样，是极其稀少的，所以研究的困难也是极大的。正如学泰所考证的那样，虽然游民的历史很悠久，活动很广泛，但是主要只有《三国》、《水浒》、《说唐》这几部书才能成为箭垛子式的作品，各朝各代进行各种活动的游民都把自己的经历、志趣、情怀往这几部书上堆。其他如关于瓦岗寨、薛仁贵、刘知远、赵匡胤……等的著作虽然也属于类似的套路，价值却低得多。游民是没有、也不可能有“二十四史”，也不可能有《通典》、《通志》的，要

了解、要研究他们，就非得像考古学家、人类学家那样一砖一石、一点一滴去搜罗，去组织材料不可。这是一项艰难的工作，然而是大有意义的工作，因为它蕴藏着中国两三千年历史所谓一治一乱的谜底，而且我生怕它可能还指向中国未来历史走向的谜底。

近几十年来，随着建设规模的扩大，出土文物之多超过了历史上任何时代，与游民问题有关的，如1973年居然在南通的一个墓穴中发现了一部明朝成化年间刊印的《花关索出身传四种》的唱本。其在文化上的价值（正统的文史学家或许会称之为“负面价值”）实在并不亚于长沙马王堆出土的帛书。《花关索出身传》讲的是，汉末刘关张聚义之初，关羽、张飞各自到对方家里杀光了全家老小几十口人，以杜绝自己的“回心”，只是张飞还是手软放走了关羽的已经怀孕的妻子胡金定，后来生下了小英雄关索。关索长大后到荆州找到关羽要认父归宗，但是关羽不认，关索大怒，便翻了脸威胁父亲，如果不依他，他就要投奔曹操，起刀兵来捉拿关羽等五虎上将。这个故事大概很刺激了学泰，因为这是完全违背中国人古往今来一体凛遵的“孝”的道德观念的。过去历来认为，孝道是上下各色人等一无例外都不敢公开声言违背的，而游民意识之强烈竟能达到与正统意识完全对立的地步，也使我大吃一惊。但是后来与一些老同志说到此事才知道，就在刚刚过去的我们这场革命举事之初，也曾有过许多完全可以与之相比的“大义灭亲”的事例，目的也就是为的“绝了回心”。近读《血泊罗霄》，才知道秋收起义之后，工农红军在湘南也有过“烧，烧，烧！烧尽一切土豪劣绅的屋；杀，杀，杀！杀尽一切土豪劣绅的人”的政策。“目的就是要让小资产者变成无产者，然后强迫他们革命。”这些使我懂得了，与所谓儒家道德完全相反的思想与行为，实际上就存在于我们身边，我们这些拘拘小儒也迂腐得太可笑、太可怜了。

不能排除今后还在什么地方发现《花关索出身传》这样的材料的可能性。它肯定可以大大增进我们对中国社会与中国文化的认识。然而，守株待兔总不是积极的办法，我看今后要深入广泛地开展对中国游民文化的研究，除了注重文献以外，恐怕还要注重活材料的采访。我知道学

泰最重视的是“游民意识”，我相信这样的意识还肯定地存在于我们的民族心理中。过去的学者没有足够地重视，因此视而不见，听而不闻，现在学泰已经有了一部著作，有了一个相当完整的参考系，也就已经有了一个耳聪目明的优势，再进行发掘与研究，应该可以容易许多了。

学泰起了一个新名词叫作“游民知识分子”，有无数无名作家都可以归进这一类。只是不知到现代才克享大名而身世至今查不清的罗贯中、施耐庵、关汉卿这些人，与之关涉到什么程度。总之其中的品类是很不齐的，有的更多倾向于正统文人，也有充满游民心态，恨不得像李逵劫法场那样，抡起板斧排头向围观的老百姓头上砍去的。不知为什么，这个名词使我想起现在已名满天下的敝同乡瞎子阿炳。从现在的电影上看，他已经是被套进了“革命加恋爱”的框框的进步人士了。但是六十多年前我做中学生的时候，还能在无锡的崇安寺（相当于开封的相国寺和北京的隆福寺这样的地方）经常见到他，穿着极其破烂的衣服（无锡人叫“拖爿挂块”），由一个烂眼边的老婆陪同，拉着二胡说唱故事。我倒没有听他讲过什么“朴刀杆棒”，听到的全是通奸乱伦之类的新闻，形容入微，辞旨淫秽。因此，家里大人是不让听的，怕孩子坏了心术。但是他则因为听众多，当时物价又便宜，半天作场下来，不难得一醉饱。看了学泰的书，我几乎认定他就是一个游民知识分子。我总觉得这样的人现在还有，倘能细心访求，也许对研究古代的和现代的游民文化会大有裨益。

学泰把中国游民文化形成的上限定在宋代，因为他认为只有到了宋代，游民才大量产生。他当然要根据材料说话（即胡适所谓“有几分证据说几分话”），而且他对唐文化与宋文化的差异，也有自己独到的见解，认为唐文化是贵族文化，而宋文化是平民文化。但是我总觉得，既然《礼记》首著“游民”之称，《管子》又有“游食”之说，商鞅都慨叹“其民农者寡而游食者众”，中国游民的出现，其来源是否还能追溯得更远一些？陈胜吴广、黄巾赤眉到底只是纯粹的农民起义，还是也夹杂地有广泛的游民成分？即以宋代以前的五代十国而论，其开国之君几乎都是游民（简直不妨称之为流氓或痞子）的渠魁，他们造就了一个被欧阳

修称之为“天地闭，贤人隐”的时代，再往前一点的黄巢，杀人如麻，也是一个游民之雄。虽然这些人就个人而论，都是“其兴也暴，其亡也忽”，然而他们的社会基础与心理背景，依我猜想，都应该是“其来有自”。也许通过持续的研究，我们竟能开发出一部源远流长的中国游民谱系来，那对认识和理解中国社会、中国文化、中国历史的意义就更大了。

我为什么对游民问题这么感兴趣？大约十年以前，五四运动七十周年的时候，有一股海外来的思潮，说以史无前例的文化大革命为代表的激进主义（我们称作“极左思潮”）即导源于1919年“打倒孔家店”的五四运动。但是我总觉得不会是如此。中国的老话是“秀才造反，三年不成”。几个主流社会出身的知识分子能出头造反、领导革命已经很不容易了，难道还有能量把这种激进主义思潮推进到远远佚出一般社会常态之外，推进到三十年、六十年之后吗？我不是一个有学问的人，更不是一个做学问的人，仅仅根据常识推论，中国革命的主体本来是农民战争，但是中国历史上的农民战争最后成功都要靠一批游民勇敢分子和游民知识分子为其领袖。辛亥革命在很大程度上依靠了“会党”的力量，这是人所共知的，而会党不过是有组织的游民而已。当代的中国农民革命在其长达半个多世纪的斗争过程中，是不是也受到了根深柢固的游民意识的侵蚀与影响呢？

尤其刺激我的是：1971年林彪在温都尔罕坠机殒命以后，毛主席亲自出来批判。毛主席过去一再讲自己超过秦始皇百倍，这已经是尽人皆知的了。这一次他老人家却讲到：“林彪说像我这样的人，世界几百年才出一个，中国几千年才出一个。怎么能这样说呢？不是有陈胜、吴广吗？不是有洪秀全、杨秀清吗？……”毛主席在中国历史上，只肯定陈、吴、洪、杨，许为同志，给我的印象极深，而且因此认为极左思潮的来源只能到中国社会的深处去找根子。单把眼光盯住几个知识分子，或者法国革命、俄国革命的思想影响上，都是远远不够的。

去年此时，我为台湾的朱高正先生的《纳约自牖》作序，也曾谈到朱先生对所谓“五四”的激进主义的谴责，我说：“……就实际历史说，

则秦始皇与作为其对立面的陈胜、吴广以及两者的结合正是‘中国激进主义，或曰极左路线’的活水源头，这种思潮以劫富济贫、分田废债的平均主义为一端，以‘普天之下……莫非王臣’的专制主义为另一端，在中国几千年一直没有断绝过，文化大革命不过是其结穴的杰作而已。”

我不知道，就在那个时候，学泰就已经在对中国的游民问题进行研究多年，而且取得了丰硕的成果了。今年春天，偶然结识学泰，就对他的研究大感兴趣，而且寄以厚望，希望他能给中国历史的研究打开一个新局面。

我把陈胜、吴广与秦始皇并举，一方面根据的是毛主席自己的讲话，一方面根据的是辩证法的普遍原理，也就是毛主席所说的“一切矛盾着的东西，互相联系着，不但在一定条件之下共处于一个统一体中，而且在一定条件之下互相转化”（《矛盾论》）。当然，秦始皇是真正的贵族出身，但是在他以后的许多开国之君，却有不少是真正的游民出身。在中国两千多年的历史上，除了以异族入主中原者外，游民出身的开国皇帝竟占绝大多数。不过他们成为“太祖高皇帝”以后，都要自命为“奉天承运”、“继天立极”，而且总是要掩盖自己“少无赖”的历史罢了。

在这方面，被赵翼称为“圣贤、豪杰、盗贼之性兼而有之”的明太祖朱元璋应该是一个最典型的例子。这个皇觉寺的游方和尚，从小就在“江湖上”混，深知游民的破坏力，他一当上皇帝，就立刻把镇压游民作为第一要务，下命令说：“若有不务耕种，专务末作者，是为游民，则逮捕之。”他还整理天下田契图籍，“把农民钉死在土地上”，对于知识分子更是大加镇压。他亲自制定的《大诰》可以说是集中国帝王严刑峻法、残酷暴虐之大成。这个痞子皇帝对中国社会、中国思想的影响，可谓源远流长，大有深入研究之必要。说句实在话，刚刚过去的文化大革命就是游民意识的大爆发。还记得1966年下半年，红卫兵恐怖遍于国中，我曾问一位老同志，这算怎么回事？他回答“peasant vandalism and teenager brutality”。我觉得好像也差不多了，但是十年以后，下乡知青大批返城，他们大概从自身的经历中增加了一些觉悟，口头上平添了一个词：“痞子运动”。事实上也非痞子运动不能说明当初的疯狂。为什么在

20世纪下半叶，中国还会出现这样一场史无前例的痞子运动呢？它是怎样发生、发展的呢？它跟我们自己也参加过的这场革命有什么关系？跟中国历史上的痞子运动又有什么关系？这些问题都还没有得到透彻的答案。我们现在的目标是要搞现代化，但是如果我们不清楚自己身上有多少非现代的东西，又怎么能知道今后的路该怎么走呢？

作为一个学者，学泰声明"本书不会介入现实中的具体问题"，但是我认为，像本书这样的对游民问题的研究，不但有助于我们对中国历史的全面了解，对了解我们今天的社会及其未来的走向也有很大的意义。中国搞现代化已有一百多年了，但是至少与同在亚洲的日本比，成就是不能算大的，而且屡遭挫折，屡走弯路，其间中国社会的顽固守旧是一大原因，而游民意识作为意识形态的一个重要组成部分，也起了极大的破坏作用。一百年来，或者说有史以来，中国只有到现在才第一次有了认真开始现代化的机会，也第一次有了真正消化游民的机会，然而由于人口的压力，游民依然存在，游民意识根深柢固，源远流长，也仍然存在，我们现代化的道路就非通过这个地雷阵不可。要弄清楚这个问题，同一般的政治学、经济学、社会学很不一样。所以，由这本书开始的研究应该继续下去，扩大下去，深入下去。

游民问题的研究有没有国际意义？这个问题我倒是想过，但是因为对外国完全无知，因此也就想不下去。恐怕只有等外国的研究者读到这本书以后，再产生体会与联想了。1980年，我第一次随中国社会科学院代表团访问美国，在哈佛大学碰到史华慈（Benjamin Schwarz）老先生。我问他在做什么研究，他说他在研究白莲教。我心头一震，马上悟到中国人研究中国文化与思想一般不能超出孔孟老庄、诸子百家的狭隘与脱离实际。外国人倒是常常能看到我们自己不注意的方面。学泰的这部书如果不但能够成为引玉之砖，引起外国人也来参加另外一个中国的研究，而且能够促进他们对本国同类问题（即他们自己的隐性社会）的研究，也许会有我们今天看不到的作用与意义。

不过，有一点，我积压在胸中几十年了，今天索性乘此机会一吐为快。五十多年前，我还在大学读书的时候，有一阵很看了几本十八九世

纪的西洋作家写中世纪故事的小说（即所谓哥特式小说），我忽然发现，许多故事中描述的情节与中国的小说或史书并无不同：一样是忠臣义士，一样是奸夫淫妇，一样是阴谋诡计，一样是柔情蜜意……但是其中的角色所用的语言亦即表达感情的方式，却与中国人的大不相同。我因此而忽发奇想，认为如果把中西古人同样行为的不同表述方式罗列对照，一定可以发现中西文化的差别，甚至中西“国民性”的差别到底在哪里。我以为这样做才是真正的比较文学，比流行的所谓比较文学要深刻得多，也有意思得多。几十年来，也同一些朋友说过我的想法，一般是得到赞许的，但是到底也没有人来做，我自己又既无学力又无毅力，就更谈不上了。这次是因为看到学泰写花关索对关羽说的话，又忽然想起这个念头，姑且写下来，以待来者。人虽然都是人，都有一样的七情六欲，然而身份不同，民族不同，其表现方式也大不相同，也许这就是人类所以分割为各种文明、各种意识形态的奥妙所在吧！

要研究游民问题，实际上不能不研究整个中国社会与全盘中国历史，学泰在这方面是下了大功夫的。他辨明农民、流民与游民的区别。然而因为游民实际上来自农民，而农民历来在中国要占到人口的百分之八九十。他就不能不接触到在完成现代化以前中国社会变化一个不能逃避的问题，即人口增加与耕地不足的矛盾。这是中国历史所以脱不了二三百年一治一乱的大循环的根本原因。虽然学泰力图分清游民不是作为人口的主体的农民，而是完全被社会抛弃的“脱序”农民，然而游民在中国历史上的作用也许竟不在圣人贤人以下，因为按照近五十年来流行的“农民战争是中国历史发展的动力”的观点看，作为农民运动的先锋与渠帅的恰恰正好是游民中的勇敢分子与领导人。他们当上了太祖高皇帝以后，不是也一样要上“圣文神武”的尊号吗？

学泰对所谓农民革命也提出了自己独到的见解。他认为“革命的精义在于进步，因此只有经济是否发展和社会是否进步才是衡量革命的尺度，并非只有暴力流血才是检验革命的试金石”。因此他认为中国历史上最富革命性的并不是如李自成、张献忠那样揭竿而起的造反者，而是江南一带勤劳致富和追求发展的农民。这样他就不但解释了杜亚泉所说

的“中国政治革命不成就”的原因，也指出了中国社会进步的动力所在。这些都是极其精辟的论点。

学泰还研究了中国农业社会中的城市与市民同西方农业社会中的城市与市民的差别，认为中国中古城市的存在与发展主要是由于存在着能够维持高消费的政治统治者，是以剥削和牺牲农村的稳定和发展为代价的，因此，中国的“城里人”与欧洲的自由城市“靠工商业维持生存，享有特别的法律、行政和司法”的“市民”不能相提并论。“这种城市的发展必将迅速地拖垮整个的社会，并带来经济的崩溃”。因此，决不能“像某些历史学家那样一厢情愿地认为：它将使中国‘缓慢地走进资本主义社会’”。

这些都是学泰的重要结论，有助于澄清近年来流行的“中国在明末已出现资本主义萌芽”的糊涂观念。当然，这个问题还可以进行更广泛深入的比较研究，从游民问题入手将可以大大地拓宽研究的视野。

学泰在这本书中做了许多极有意思，也极有趣味的研究。游民是在主流社会失去容身之地的人。他们所托命的空间称作江湖。不过这个“江湖”与文人学士“处江湖之远则忧其君”的“江湖”是完全不同的，那里风波险恶，一饱难求。他们朝不保夕，因此轻生忘死，所追求的只是“大秤分金银，大碗吃酒肉”，有朝一日能“发迹变泰”。“若要官，杀人放火受招安”是他们的美好愿望；“皇帝轮流做，明年到我家”是他们的最高理想。他们没有原则，“有奶便是娘”就是原则。他们与法制完全是对立的，更不用说法治了。他们一方面显得很英雄豪迈，一方面也鱼肉良善，全不觉得有何矛盾而于心有愧。他们醉心的是无法无天的自由，是“哥不大，弟不小”的平等，然而一旦组织起来，忠义堂上的交椅却不容有丝毫差池。其纪律不但严格而且残酷，所谓“欺师灭祖，三刀六洞”。入盟都要发重誓：“五雷轰顶”，“万刀砍杀”。他们的最高规则，也是最高的道德标准是“义气”，有时也叫“忠义”或“仁义”。既然是“在家靠父母，出外靠朋友”，那么朋友靠得住靠不住，全要看够不够义气了。代表义气的尊神就是“义气千秋”的关羽。这个本是游民出身的普通武将，因为被历代游民知识分子把自己的理想不断往他身上

堆而地位越来越高，虽然也曾遭同是游民出身的赵匡胤与朱元璋两度贬黜，还是最后在顺治九年被皇上封为“忠义神武大帝”，以后历代加封，名号越来越显赫，简直可以凌驾大成至圣先师孔夫子而上之。这在正统士大夫看来完全是荒唐无稽而不可理解的事情，学泰都一一令人信服地予以分析论证。

十来年前，我初闻大传统与小传统之说于台湾李亦园院士。我同他说，中国大传统的代表是孔夫子，小传统的代表是关王爷，他也很赞同。但是读了学泰的书，我自己却有些疑惑了。我们这个大传统到底有多大，小传统又到底有多小呢？中国人今天得闻孔孟之教的真是凤毛麟角，但是崇拜关公的却不知凡几。倘到海外看，只要有华人处就不能没有关公。我到过澳大利亚的悉尼。华工开采过的金矿早已废弃无人了，唯一的中国文化遗迹只有一座关帝庙。开放改革二十年来，中国人移民海外的越来越多，他们带向世界的，我怀疑也是关公多于孔子。研究中国，了解中国人的社会与思想，如果不理睬游民文化这个还活着的传统，能了解真正的中国吗？

学泰分析《三国志演义》和《水浒传》，认为这两部书是游民的经典，从社会理想、人际关系、组织形式，以及一部分礼俗而言，两者都是他们模仿的对象。鲁迅曾经说过：“中国确也还流行着《三国志演义》和《水浒传》，但这是为了社会还有三国气、水浒气的缘故。”六十多年过去了，我们这个社会的“三国气”和“水浒气”是多了呢，还是少了呢？

学泰这书里，有一个名词（或者概念）的用法是我所不能同意的，那就是“封建主义”。我认为封土建国，史有明文。中国在秦始皇废封建、立郡县以前，照中国人自己的说法，一直是封建制度，其意识形态大略亦与西洋中世纪、日本明治维新以前的相当。把中国自秦始皇起的社会制度称为封建主义实在是近几十年才大行其道的。[1] 然而究其实际，则与中国原来所说的封建与日本、西洋的封建（feudalism）大不相

[1] 在此以前的名家，如陈寅恪、冯友兰都是压根儿不用这个名词的，西方研究中国历史的学者也不用这个词儿。

同，当然也与马克思所说的封建不同（他心目中封建主义本来就是西方通用的封建主义概念），因此，名实不副，只能乱人视听。其实这两千多年来，中国的社会制度的基础是皇帝专制下的官僚制度。中国很早就以选举考试取士任官，被有些人认为在历史上是一种先进的制度。然而这与中国上古、西洋中古的封建制度实在不是一码事。因为概念与名词的错乱，文化大革命中还发生过毛主席要大家读柳宗元的《封建论》，而姚文元居然把它改为《分封论》的笑话。但是这个名词已沿用了几十年，尤其是当它指的是那两千年间人们共同的意识形态、心理习惯或思维定势的时候，确实也很难拿另一个词来替代它。我虽然也曾几次写过短文，力言其非，但是远不足以改变人们的观念。十多年前我曾与一个研究中国历史的美国学者谈起这个问题，他倒很同意我的看法，但是又感到没有一个可替代的词。后来，我忽然说，就以最突出的标志命名，叫皇权主义如何，英文就叫 emperorism，以与世界上现在已经用熟了的帝国主义 imperialism 相区别。他倒觉得这个词儿可以考虑。事隔多年，今日重提。质之高明，以为如何？

李慎之

1998 年 7 月

# 总 目 录

# 本册目录

**第六章　游民情绪与游民意识的载体　　　/ 277**

# 第一章

# 绪　论

游民数量的多少，在宋代及宋代以后的历朝中可以说是朝代盛衰的标志。

游民问题像其他社会问题一样不断地出现，困扰着社会的稳定和经济的平稳发展。中国古代社会总是在“暴君专制”与“暴民乱治”之间来回循环，也与此有关。

# 一、被学术界忽视的游民与游民文化

读者如果耐心地读完这本书，可能会真切地感受到游民、游民文化与中国传统文化、传统文学关系的密切。游民文化对于文学创作，特别是对于通俗文学创作产生了深刻的影响。游民意识、游民情绪对于近世文学创作的主体——知识分子也有不同程度的熏染，有时甚至反映到文艺思潮的变迁中去。体现游民意识的通俗文艺作品通过各种渠道散播到民间，热衷于组织起来以争取自己利益的游民，从中吸取了许多政治和军事斗争的经验。这些问题大多是显而易见的，也就是说不需要过多地探赜索隐就可以发现的。然而，这个关系着中国历史的演变、中国文化的变迁和中国社会小传统特征的重要问题，却很少引起历史学家、社会学家、文学史家的关注，特别是从文化学或意识形态角度关心和考察游民在中国历史上的作用，则更显得不足。而人口众多的中国游民在社会动荡中有着举足轻重的作用。他们的思想意识、习惯作风，虽然缺少典籍的记载和理性的论证，为文人士大夫所视而不见，但也因为通俗文艺流传的广泛而深入到了社会各个阶层。

1993年王元化先生在他的《思辨随笔·游民与游民文化》中说：

杜亚泉在《中国政治革命不成就及社会革命不发生的原因》（1919）一文中，将中国历史划分为三个时期，以大量的篇幅谈到游民与游民文化问题。他说游民是过剩的劳动阶级，没有劳动地位，或仅作不正规的劳动。其成分包括有兵、地棍、

流氓、盗贼、乞丐等。游民阶级在我国社会中力量强大，他们有时与过剩的知识阶级中的一部分结合，对抗贵族阶级势力。他认为“秦始（皇）以后，二十余朝之革命，大都由此发生”。可是革命一旦成功，他们自己也就贵族化了。于是再建贵族化政治，而社会组织毫无变更。他说这不是政治革命，也不是社会革命，只能说是“帝王革命”。游民和知识阶级结合，就产生了游民文化。这种文化以尚游侠，喜豪放，不受拘束，不治生计，疾恶官吏，仇视富豪为其特色。

王先生又说：

杜亚泉认为知识阶级缺乏独立思想，达则与贵族同化，穷则与游民为伍。因而在文化上也有双重性。一面是贵族性，夸大骄慢，凡事皆出于武断，喜压制，好自矜贵，视当世人皆贱，若不屑与之齿者。另一面则是游民性，轻佻浮躁，凡事皆倾向过激，喜破坏，常怀愤恨，视当世人皆恶，几无一不可杀者。往往同一人，处拂逆则显游民性，顺利则显贵族性。或表面上属游民性，根底上属贵族性。他说，以此性质治财产必至于失败，任劳动必不能忍耐。这些说法都道人所未道。游民和游民文化是中国历史上的特殊现象，很少被人涉及。但是研究中国文化就不能不注意这个问题。

杜亚泉先生可能是最早关注游民、游民文化在中国历史上的地位与作用的学者，王元化先生所引的他那篇文章见 1919 年《东方杂志》第十六卷第四号上。该文是探讨社会文化发展演进的，在谈到中国的历史与现实问题时说：

我国社会中贵族文化与游民文化常为矛盾的存在，更迭盛衰。即贵族文化过盛时社会沉滞、腐败，则游民文化起而代

之；游民文化过剩时，社会骚扰紊乱，则贵族文化起而代之。

此历史上循环之迹也。

杜亚泉认为由于“生齿过繁，天产不辟”，产生出许多过剩的劳动者。这些过剩的劳动者，没有“劳动地位”，或只能作“不正规的劳动”。再加上古代统治者以出仕做官引诱知识分子，使得知识分子知识狭隘，能够从事的职业极少，很少有特长。而且，他们在宋代以后又增长过快，也出现了过剩的现象。他们除了写一手漂亮的文字以外，没有其他的生活技能。这些知识分子中，稍微有些财产的，因为没有“营殖”发展的能力，只能“安坐徒食”，坐吃山空；而那些没有财产的，除少量地从事“精神劳动”以外，几乎没有能从事体力劳动的。这些知识分子又与从事商贾的财产阶级（现在称之为资产阶级）、从事体力劳动的劳动阶级都格格不入，这便是杜亚泉所说的“过剩的知识阶级”的情形。这些“过剩的知识阶级”决不可能像宗法农民那样安分守己，在社会骚动时必然会因之而起，给动乱以助力。

杜亚泉在论及辛亥革命不成功的原因时指出，其根本原因在于中国“财产阶级”的不发达和“过剩的知识阶级”在革命退化过程中所起的推波助澜的作用。使得本来应该主持这场变革的中国“财产阶级”不了解立宪共和为何物，开始并没有参与到这个社会大变革当中去，而竭力提倡革命的人，大多是“过剩的知识阶级”中的一部分；投入到这场“革命”中的主力，则是由“过剩的劳动阶级”所组成的武装分子（大兵，具体说就是湖广总督张之洞所招募的“新军”）。因而，这场革命（辛亥革命）与以往的“帝王革命”（改朝换代）没有什么根本的差别。它模仿欧洲政治革命的地方，只不过是不要了皇上，换了个中华民国的名称和若存若亡的数章“约法”而已。革命以后，名义上不能再建设贵族政治，而实际上掌握政权的官僚或军阀，这些人大多是贵族化的游民首领。因此辛亥革命没有成功，就不是我们所能讳言的了。这是杜亚泉利用“游民说”，对他所处时代的政治现状和社会现实的解释。

不仅改变人们政治关系的辛亥革命不能取得其应有的成就，杜亚泉

断定，改变人们财产关系的社会革命也不可能发生，即使发生，也是仿制品，如同辛亥革命一样。这是由于“吾国今日尚辗转于贵族、游民二阶级之势力中而不能自拔”，知识分子尚不能置身于劳动阶级之中。虽然杜亚泉先生的一些观点难以令人苟同，其论述过程也过于简略，而且，也没有结合中国社会的历史进程作深入细致的分析和考察，但是他毕竟提出了这个问题。在以后的七八十年中，除了一些近代史学家在考察秘密会社的人员构成时涉及到游民问题外，在其他领域中，连“游民”这个词都很少见到了。

我从 80 年代中叶以后开始注意到这个问题。首先引起我思考的是鲁迅先生的小说《阿 Q 正传》。阿 Q 这个典型形象的代表性是个聚讼纷纭的问题，争论了有数十年之久。从“中国人品性的结晶说”、“人性的普遍的弱点说”到“‘革命的’或‘落后的’雇农说”，几乎各种言之成理的批评和独领风骚的奇谈怪论都使用过了，[1] 而单单遗漏了一种最平实、最符合实际的分析，也就是阿 Q 只是一个流浪于城乡之间的游民的典型形象。他没有固定的职业、没有稳定的收入、没有确定的住所，没有家庭，更没有宗法。甚至连自己姓什么都拿不准，赵秀才入学时，他称自己也姓赵，仿佛与有荣焉，结果让赵太爷打了一巴掌，又不敢姓赵了。这不是典型的游民吗？至于他的思想意识为什么具有“国民性”，那是因为游民意识泛滥的结果。关于这一点，闻一多先生在分析中国人的思想意识时，曾说：

> 在大部分中国人的灵魂里，斗争着一个儒家，一个道家，一个土匪。[2]

所谓“土匪”，就是游民中敢于冒险、敢于以激烈的手段进行反社会活动以求得生存的那一部分人。他们采取了非常手段在社会上进行无目的的挣扎，或者说他们所追求的目的也就是他们要打击的现实目标。

---

〔1〕见张梦阳《阿 Q 新论》，陕西人民出版社，1996。
〔2〕《闻一多全集·关于儒、道、土匪》，三联书店，1982。

因此，闻先生指的“土匪”和“土匪意识”，也就是我所说的“游民”和“游民意识”。儒家奔走的是朝廷庙堂，道家向慕的是山林归隐，他们的思想意识既截然对立又互相补充，并构成文人士大夫思想意识的两面。而游民土匪则是脱离主流社会秩序的，他们流落江湖，其思想意识也表现出特殊性。自宋代以来，由于通俗文艺作品的普及，游民的思想意识也通过通俗文艺作品散播到一般民众中去，因此，才使得许多不是游民的中国人的灵魂中也活跃着游民意识，它与儒家意识和道家意识构成了中国的思想传统，应该说这是极其可悲的。由于游民及游民意识在中国社会史上的重要性，所以，我考察了游民及游民文化产生与发展的过程，研究了古代一些通俗小说所反映的游民阶层的思想意识，以及这些思想意识在游民组织化过程中的指导作用。我把这些初步研究的成果写成一本小册子，书名叫《中国流民》（本名《游民的理想与现实》，被编辑误改成这个与书的内容不相符合的名字），于1992年由香港中华书局出版。这大概是第一本较有系统地考察游民、游民文化与中国文学关系的专著了。

应该说，用游民、游民意识、游民文化这些概念来解释一些古代和现代的文学现象及文化现象，甚至用它们来说明某段历史的发展与曲折，是一种新的尝试（本书不可能把文化中凡是与游民有关的问题都拉来作一番考察）。由于笔者的理论修养和学识水平的限制，必然还有许多不够完备甚至不能自圆其说的地方。然而，我根据多年的考察研究坚信：自宋代以来，中国社会中的确存在着游民阶层，这个阶层由于它独特的经济地位、社会地位和生活经历，他们的确有属于自己的思想意识。这个群体中一些较有文化与艺术特长的人们，参与了最早的通俗文艺的创作与表演，他们的思想情绪和生活阅历不能不反映到这些作品中去。而反映游民思想情绪的文艺作品，不仅会引起与他们同命运的人们的共鸣，也会给生活在社会下层的其他阶层的一些“不逞之徒”以震撼。也就是前面所说的游民文化的泛滥，使得并非游民阶层的人们也受到游民思想的熏染。

## 二、游民意识是不是真正存在?

游民群体是一个复杂的存在，这是被大多数历史学家、社会学家所认可的。但是这个阶层是否有独立的思想意识，其思想意识在文化史上是否具有重要的地位，则使研究者将信将疑。许多从事文化史和文学史研究的，对这个问题也感到疑惑。他们总觉得这是前人所不言、经典著作所不载的，因此也就难以确认。而且，在讨论这个问题时，又不可避免地要涉及到如何评价“农民战争”，如何分析底层社会，如何评价民间意识，如何评价《水浒传》、《三国志演义》这些伟大古典文学作品等许多重要问题。大多数研究者认为还是以谨慎为好，因此对我提出的问题颇多质疑。

我曾与不同意将游民意识、游民文化引入古代文学研究领域的同事和朋友争辩过。古代文学作品中有些大悖人情的描写难以得到完满的解释，它们所反映的社会情态也很难为普通人所认同。例如，1960年代出土的明成化年间（1465—1487）刊刻的《新编全像说唱足本花关索出身传等四种》，其中的《花关索出身传》一开篇就写到刘备、关羽、张飞三人，一见如故，“在青口桃源洞”“姜子牙庙王”前“对天设誓”，打算今后干一番大事业。刘备对关、张二人说：“我独自一身，你二人有老小挂心，恐有回心。”

> 关公道：“我坏了老小，共哥哥同去。”张飞道：“你怎下得手杀自家老小？哥哥杀了我家老小，我杀了哥哥底老小。”刘备道：“也说得是。”

于是关、张二人约定互相杀光对方的家属。张飞跑到关羽老家蒲州解

县，杀死了关家大小十八口，只是因为不忍心，才带走了已经长大成人的关羽的长子关平，放走了怀有身孕的关羽的妻子胡金定，后来胡金定生下小英雄关索。关羽杀了张飞的全家。办完这些事后：

将身回到桃源镇，弟兄三个便登呈（程）。前往兴刘山一座，替天行道作将军。

这个残忍而古怪的故事，大悖于华夏民族自古以来重视家庭的传统观念。它所反映的思想意识，不能见容于作为主流意识形态的儒家思想也是非常明显的。如果把它说成是要造反之前的农民的想法，更是捍格难通，因为与外界交往较少的农民更为重视家庭，追求家庭成员之间的和谐与温馨。"家和万事兴"就是老百姓们的企望。台湾学者韦政通在《中国文化与现代生活》中指出，家庭的情感纽带维系着家庭中每一个人。家中每一个人的成功都是全家的成功，每一个人的失败则是全家的失败。社会地位卑微的农民更是把家庭看成是自己的"安乐窝"，至今北方农村尚有"三十亩地一头牛，老婆孩子热炕头"的谣谚。而且，农民多是聚族而居，不是谁想灭掉自己的全家就可以灭掉的，这是会震动整个宗族的。这种把家庭看作干"大事业"的累赘，必须清除干净的想法，只能是反映了沉沦在社会底层的游民为改变自己的命运，铤而走险之前的独特的心态。[1]明末的农民领袖李自成[2]就不许与之无关的女人进入其营地，当遇到被包围或其他困难时，先要杀掉老羸妇幼以保存自己。[3]直到民国时期，那些落草为寇的土匪，仍然是蔑视女人，视家庭为累赘，哪怕匪首是女子的也多采取这种态度，她们完全没有女人对家庭的眷恋。土匪完全是个男性的世界，女人只是他们的消遣对象。有

〔1〕《花关索出身传》的确也把蜀汉刘备等帝王将相争夺天下的历史看作到"兴刘山"作"替天行道"的强人的故事。南宋李心传《建炎以来系年要录》卷十八记载：建炎二年（1128）六月，建州兵乱，"军士叶浓等相与谋，互杀妻子以为变。是夜，纵火焚掠，盗本州观察使印，突城而出，进犯福州"。看来"花关索"中情节也不只是出于艺人想象，是有现实生活为依据的。

〔2〕李自成是游民出身，他长期为驿卒。

〔3〕见《绥寇纪略》卷八。

个匪首在行军中仅仅因为其妻子是小脚，跟不上队伍，就毫不犹豫地把她一枪打死了。有的首领仅仅因为眷恋某个女人，就会导致众叛亲离。[1]家庭中的主要内容——女人，在游民生活中是没有地位的。这正像描写解放前上海帮会生活的电影《摇啊摇，摇到外婆桥》中黑帮老大所说的，“兄弟的事再小，也是大事；女人的事再大，也是小事”一样。

《花关索认父传》中还有个情节也大悖于中国古代主流社会的道德观念，那就是在“孝”的问题上江湖艺人所提出的挑战。花关索长大成人后英勇非常，并有一身好武艺。当他到荆州来认父亲关羽之前，已经为父亲立了一个大功——为关羽追回了丢失的胭脂马（即《三国志演义》中所说的赤兔马）。可是因为花关索来历不明，关羽不肯认他这个儿子，骑上胭脂马便走，于是性格暴烈的关索“怒生嗔”，和他父亲翻了脸：

> 看你今朝哪里去，如何不认自家人。好生今日认儿子，做个遮枪付剑人。若是言声言不认，横山落草做强人。投了六国曹丞相，领其干戈动战争。来打兴刘铁脚寨，拿捉官员五虎人。

这段唱词中，关索竟声言，如果关羽不认他，他就要投靠曹操，再起刀兵来捉拿关羽等属于刘备一方的五虎上将。这是大逆不孝的。“孝”是中国古代宗法社会中上下一致认同的伦理观念，在下位的农民也与统治阶级一样重视孝道。佛教初传入时，因为不敬父母不讲孝道，很难在中国传播，后来中国化的佛教也不能不修改其教义以适合中国的国情，大肆张扬目莲僧救母的故事。曹操何尝是孝子，但他却可以以“不孝”的罪名杀掉孔子的后裔孔融。皇权专制社会[2]里，就统治者实际利益来说，他们最重视的伦理道德应该是臣下们对皇帝的“忠”，然而，他们不说“以忠治天下”，这是他们的聪明处。他们说“以孝治天下”，就因

〔1〕见［英］贝思飞著《民国时期的土匪》，P182—186。

〔2〕这里的皇权专制社会就是指我们通常说的封建社会。用“封建”来定义秦始皇以后的中国社会是不符合实际的。详见后记。

为"孝"的覆盖面更大，并且是能够被全体老百姓认同的，因为孝是维护宗法制度最重要的道德观念。而《花关索认父传》竟敢冒天下之大不韪，对"孝"提出挑战，这种思想意识是超出主流社会所允许的范围的。用"民间思想"很难对这种现象加以说明，因为以宗法农民为主体的民间，对孝道不仅不会背弃，往往比统治集团中的人们更虔诚。《花关索认父传》中对"孝"的态度，只能是无家无业的游民才会有。《三国志演义》一个较早的本子《三国志传》中，删去了关索威胁其父要挑起战争的情节，当关羽拒绝认他时，他只是哭昏于地，痛不欲生，这才符合社会的主流意识。后来的本子则干脆删去了关索这个人物，因为与他有关的故事许多都与主流社会意识相左，不好处理，修改者才采取这种断然措施，一了百了。

又如，元明之间江湖艺人所撰的杂剧《刘关张桃园三结义》，剧中写到亡命江湖的关羽与卖肉的屠户张飞相识之后，在街头又碰到长相奇异的刘备，于是便邀请他一起饮酒。酒后刘备醉卧，有赤练蛇在他的七窍中穿来穿去。关羽对张飞说：

> 兄弟也！你不知道。这是蛇钻七窍，此人将来必贵也。等他醒时，不问年纪大小，拜他为兄，你意下如何？

只是因为刘备"将来必贵"，为了沾他点光，也不管他的年龄大小，便拜之为兄的做法，不论是古代还是现代，不论是在有权有钱的人群中，还是在平民百姓当中，都会被认为是丑恶的势利眼的作风。也许社会上有些人持这种想法或实际上这样去做，但他们为了与主流舆论保持一致，也决不会公开地承认和张扬。此剧的作者则不仅对此大加张扬，毫不以为非；而且让它从后世被尊为"武圣人"的关羽的口中说出，真是对关帝圣君的亵渎。这种思想意识与这样不讲究文饰的作风，是传统社会里具有一定角色位置的人们所不能为或不敢为的；它只能出于在公开的社会秩序中丧失了一切，已经没有了角色位置和角色意识的游民群体。因为，他们目前关心的只是生存。

有些研究者也发觉了这些情节的古怪，但是不能对它做出合理的解释。只是说民间艺人“常会有些匪夷所思的想法”，而不知道这些艺人的想法是与他们的独特的社会地位与生活经历联系在一起的。“社会存在决定人们的社会意识”，这个道理，虽然人们谈得少了，但它还是万古长新的道理。这些问题，后面还要详加论证，这里只是提个头儿。

这仅仅是两三个比较特殊的例子，还有许多常见的问题。例如，自从改革开放以来，武侠小说风靡全国，特别是香港作家金庸的作品在大陆拥有极其广泛的读者群。上起高级官员、高级知识分子，下至平民百姓，无不爱不释手。数学家华罗庚把武侠小说誉为“成年人的童话”。此语“一锤定音”，为武侠小说争得了合法的地位。武侠小说流行以后，“江湖”一词便活跃在人们的口头。其实自先秦就有“相忘于江湖”之喻，《史记·货殖列传》中也有范蠡“乃乘扁舟浮于江湖”之说，这个“江湖”是与“朝廷”相对的。朝廷充满机心与斗争，没有自由，不得安宁，甚至连生命都得不到安全保障。生活在统治阶级高层的人们，“夜费心机，日施手段”，为的就是趋利避害，保存和发展自己，抑制和削弱他人；而江湖则是安谧宁静之所在，这里泯灭了差别，没有斗争，有的是自由自在，随意和潇洒，可以说是周谷城先生所提倡的“无差别境界”了。当然，它属于那些起码是不愁衣食的有产者的，而且还带着几分文人士大夫的幻想成分。

武侠小说中的“江湖”与文人士大夫的“江湖”则是根本不同的，它充满风波艰险、刀光剑影、阴谋诡计和血仇报复；它又是变幻无常的，在普通人眼中神秘莫测，很难一履其地。这种“江湖”是与文人士大夫无关的，那些出没于江湖的盗贼侠客，如果褫去了武侠小说作家对他们的神秘化和美化以后，读者们看到的就是脱离了社会正常秩序、勇于冒险、富于主动进击精神的游民。“江湖”是这些游民生活的空间。他们在这里挣扎、冒险，有时仅为觅得一粥一饭也要付出很大的气力；可是，在这里他们可以凭着自己的力量获得生活的权利，或许在这里他们会取得变泰发迹的机会。然而，这里的风波险恶决不亚于庙堂（朝廷），而且由于游民缺少文化，他们之间的斗争更加激烈，手段更加残

酷，斗争的目的不加任何文饰、更为赤裸裸。金庸武侠小说《笑傲江湖》中一些浪迹江湖的侠客，就有厌倦江湖的险恶、打算“金盆洗手”退出江湖而不可得，甚至为此付出生命的。

游民的“江湖”与隐士的“江湖”是迥然有别的。如果我们不从游民和游民文化的角度考察这些问题，就会把武侠小说看作是无中生有，看作完全是作家头脑中想象的产物，与现实生活毫无关系。实际上自宋代以后，由于人口的激增，游民群体的形成，游民的生活空间自然而然构成了一个与主流社会相抗衡的隐性社会。在这个社会中，也逐渐形成了它所特有的运作规则与行为方式，并且它也与主流社会存在着互动关系，对中国近千年的历史发展有着深远的影响（这个影响在历史界也缺少深入的研究）。如果我们不从游民特性以及他们的生活实际，去考察自《水浒传》到当今的武侠小说中所描写的“江湖”生活，那么就不能正确认识游民阶层的生活是为这些文学作品提供了素材的，而且也不能恰如其分地评价武侠小说的认识作用。

其他，如这类作品经常提到的，也是隐性社会中一般要求其“成员”所奉行的“义”、“义气”、“劫富济贫”等绿林的道德观念；“在家靠父母，出外靠朋友”、“桃园结义”、“肩膀齐，为弟兄”等流浪汉的结合方式；以及“替天行道”、“铲除不平”等政治理念，如果不从游民角度考察，就很难对它们做出合理的解释。这些根源于隐性社会的思想意识，对主流社会也有不同程度的影响。

## 三、什么是游民？

游民是个人们似乎都理解又很难定义的概念。平常人们常说的“无

业游民”就不那么准确，因为“无业”的人并不一定就是游民，特别是在现代社会，有多少吃股息的人，他们没有正式职业，却不是游民。而古代社会的“游民”，却是与人的职业和劳动对象联系在一起的，失去了职业和劳动对象——土地，就自然而然地成了游民。“游民”这个概念最早出现在《礼记·王制》之中：

凡居民量地以制邑，度地以居民，地邑民居，必参相得也。无旷土，无游民，食节事时，民咸安其居，乐事劝功，尊君亲上，然后兴学。

儒家认为周代实行的是井田制，在这种制度下，田有常制，民有定居，各安其业，此时是没有游民的。如果井田制有所败坏，农民、手工业者或商贾脱离了原来的定居点与相应的职业或劳动对象，这些人便成了游民。这个“游民”是指离开其特定的居住地区，没有固定职业的人们。

儒家承认社会分工和人们职业的多样化，有事可干就不是游民。先秦法家则只承认耕战的作用，认为只有务农才是根本，老百姓以其他事情谋生都是“游食”，也就是游民。《管子·治国》中说：

凡为国之急者，必先禁末作文巧，末作文巧禁则民无所游食。

实际上到了战国时代，“末作文巧”已经很难禁了，商鞅认为这都是王公大人提倡的结果，所以他感慨说，“故其民农者寡而游食者众”（《商君书·农战》）。虽然汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，但也正是自武帝始，历代所实行的都是“外儒内法”，把不务农的人们视为游食或游民的看法几乎支配了整个皇权专制社会的主导舆论，直到明太祖朱元璋时还说：

若有不务耕种，专事末作者，是为游民，则逮捕之。

《明实录·太祖实录》

“末作”也是一种职业，大多是手工业，也包括现在所说的第三产业，可是明太祖却把它与不劳动、游手好闲者等同起来，甚至要用逮捕的手段以惩戒之。到了清代，统治者对“游民”这个概念有了新的理解，公私文书都注意把流民与游民区分开来。严寄湘的《救荒六十策》中说：

> 平日居民有不农不商不工不庸者，令绅保查造保甲册时，于姓名下添注“游民”两字，再按册抽造游民册一本，查系某都某甲之人，即饬该处绅保督令力食谋生。不遵者送案究治。
>
> 转引自孙达人《中国农民变迁论》

实际上清代统治者是把游民与莠民中的游手、无赖、地痞、流氓一律看待的，并且在造户口册时把他们打入另册，并加以监督管制。这个记载也说明清代已经在户籍制度上把游民严格控制了起来。与严厉管制游民不同，清统治者对待流民还是比较宽容的，认为是由于不可抗拒的天灾人祸，人们才流离失所，政府应予以救济和安置。在灾害过后，流民一般还会返回家乡。而游民往往会变成“职业性”的，他们可能终其身都是游民，而不愿意从事其他劳动。在浙江瑞安，“游手无赖之徒，鲜衣美食，无家室之顾，昼夜游行城市，唯图饱欲”。在陕西山区，“山内各邑痞徒闲游城市者，谓之闲打浪花。此辈得银钱随手花消”。[1] 这种游民已经接近本书中将要提到的流氓了。清统治者所理解的“游民”，实际上是游民中的腐败分子，他们脱离了正常的劳动，完全以不正当的手段牟取衣食，坑蒙拐骗，欺压百姓，成为危害一方的败类，所以才能保持那种“鲜衣美食”的高水平的生活。他们不仅为官方所不容，视为社会稳定的破坏因素，也为普通的平民百姓所疾视。

1949年中华人民共和国建立以来，政府对“游民”的理解是指从事不正当职业的人们。建国初期所施行的“游民改造”工作，其对象就是从事“乞讨、诈骗、偷窃、抢劫、聚赌”等活动的人们，并认为他们是

---

〔1〕上引皆见孙达人《中国农民变迁论》，第三章第三节。

不劳而获的寄生者，是具有“流氓思想和游惰习气的”[1]人。这种理解是立足于游民取得生活资料的手段，而不是从他们在社会生活中没有确定的地位的角度来考虑问题的。因此，他们必然是新社会强制改造的对象，50年代最初设置“劳动教养”制度，主要是针对这些分子的。

毛泽东在1926年所写的《中国农民中各阶级的分析及其对革命的态度》[2]一文中，把游民称之为“游民无产阶级”，说他们是：

> 为帝国主义军阀地主阶级之剥削压迫及水旱天灾因而失去了土地的农人与失了工作机会的手工业工人。分为兵，匪，盗，丐，娼妓。这五种人名目不同，社会看待他们也贵贱有别，然他们之为一个“人”，他们之有五官四肢则一。他们谋生的方法：兵为“打”，匪为“抢”，盗为“偷”，丐为“讨”，娼妓为“媚”，各不相同，然谋生弄饭吃则一。他们乃人类中生活最不安定者。

这是毛泽东在他思想还不成熟时的作品。当时，他把游民局限在“兵、匪、盗、丐、娼妓”五种从事不正当职业的人们当中，并估计这个群体约有两千万人。1949年以后，政府对游民的定位也受这种思想支配。显然，这五种人远远不能包括游民的全部，例如闯荡江湖的艺人，走码头的秘密帮会的会众，以及平常人们所说的“车、船、店、脚、牙”等等品类的人们，大多也属于游民范畴，他们主要还是依靠正当手段糊口的。

上面介绍了五种对“游民”的理解。虽然根据这些理解所定位的游民，与本书中所论及的游民有一致之处；但是，由于目的与出发点的不同，本书为游民定位是从人们在其所处的社会结构中的地位出发的，而不是从他们的思想倾向、道德品质，或者生活来源、生活状况（即所谓经济地位）及其与某种职业（例如农业或手工业）的关系来确定其身份

〔1〕见《中国大百科全书·社会学》“游民改造”条。
〔2〕见《中国农民》第一期。

的。本书中所说的“游民”，主要指一切脱离了当时社会秩序（主要是宗法秩序）的人们，其重要的特点就在于“游”。也就是说从长远的观点来看，他们缺少稳定的谋生手段，居处也不固定（这是相对其所在社会的大多数成员来说的，如游牧民族经常处于更换住地状态，如果研究他们各个阶层的划分，居处问题就不能算是重要问题），他们中间的大多数人在城市乡镇之间游动。迫于生计，他们以出卖劳动力（包括体力与脑力）为主，也有以不正当的手段牟取财物的。他们中间的绝大多数人有过冒险生涯或者非常艰辛的经历。这种类型的游民虽然在进入文明社会之后就存在，但是只有在宋代和宋代以后才大量出现，形成具有社会影响力的群体。不能把游民与好逸恶劳、欺压良善的流氓地痞等同起来，流氓地痞不过是游民中的腐败分子，他们在游民之中也属于少数。但是如果研究流氓等社会问题而不考察游民，那便是只关注了“流”，而忽视了“源”，是抓不住流氓群体本质的。

游民与流民不同。流民是指离开其故土成为“流”状态的人们，他们有可能没有脱离其所处的社会秩序。因为波及甚大的天灾人祸都会导致大批的农民脱离自己的土地，少则成百上千，多则数万甚至数十万，在有领导能力的“渠魁”、“渠帅”的带领下就食于富庶地区。这个过程中，许多人是整个家族或宗族作大规模的迁移，在这种情况下，家族的宗法秩序没有被破坏，只不过是举族或全家换了一个地方罢了。这样的流民就不会产生本书中经常论及的游民意识，因而也就不会发生游民文化。换了地方居住的流民仍然保持着宗法文化，甚至更加强固，因为在一个完全陌生的地方，面对的是众多的可能对他们加以排斥的异姓，他们更要保持和增强对本宗族的向心力。像福建客家人所修建的坚固严密的土楼，便是一个很好的例证。但是也有一部分的流民变成了游民，他们脱离了“流”，进入了城市，成为了混迹社会底层、无固定生活来源的游民；或者成为闯荡江湖、冲州撞府过着飘泊不定生活的游民。

在古代又有称游民为“游人”或“游口”的。特别是在唐代，为了避唐太宗李世民之讳，当时多称“游民”为“游人”、“游口”。如《新唐书·韩琬传》说：

夫流亡之人，非爱羁旅，忘桑梓也。敛重役亟，家产已空，邻伍牵连，遂为游人。

《新唐书·萧定传》也有“世徕游口”的句子。这里的“游人”、“游口”可与游民等同。另外，带有明显贬义的有“游手”、“游食”、“游棍”等词，特别是“游棍”一词几与流氓相等，因为它是游手光棍的合称，常常用于法律文件。本书中一概使用“游民”一词，对于那些带有明显的腐败或恶劣倾向的游民，本书称为“流氓”，以免发生误解。

游民意识、游民的群体性格正是他们社会地位和生活经历的产物。宋代文化教育相对普及，有文化或者说识字的人，与唐代相比是大大增加了，而社会特别是官场对他们的吸纳能力有限，于是部分具有一般文化知识的分子也被抛到游民的队伍之中；元代由于蒙古人掌权，民族歧视和压迫异常惨烈，统治集团汉文化水平又极低，数度停止科举考试，使得更多的文人士大夫堕入游民的队伍。许许多多的文士从事过去为他们所不齿的通俗文学——戏曲、话本小说的创作，这是宋代以前所不曾有的文化现象，许多混迹于游民之中的知识分子沦落为江湖艺人。宋代以后，这种创作主体从以文人士大夫为主转变为以游民知识分子或接近游民的文人为主的现象，似乎没有引起文学史家的特别关注。

游民文化集中表现在游民们的独特的思想意识之中，这种意识主要从游民知识分子所参与创作的文艺作品中反映出来，特别是江湖艺人所创作的话本小说、讲史小说、某些通俗戏曲和曲艺作品，成为游民意识、游民文化的载体。如《水浒传》及其相关的戏曲、《三国志演义》、“说唐”小说系列等等。这些作品虽然最后多是由文士写定，其中不免要有文人士大夫的思想意识的渗透，但是其主导意识是属于游民的。这些具有游民意识的通俗文艺作品，又为游民文化的播散起了推波助澜的作用。

## 四、本课题研究的理论意义与实践意义

游民、游民文化及其与文学创作的关系，在中国历史、中国文学史上都是客观存在的，因此，史学与文学史研究者有责任揭示这个历史事实，并从中探索其演变规律。在揭示这个事实与总结其规律的同时，还可以看到丰富多彩的社会生活对于文学创作的决定性的影响。因为最早的通俗文艺作品是江湖艺人们创作的，所以在早期通俗小说和戏曲中便带有抹不掉的游民生活的痕迹，并或多或少地反映了游民对生活和历史的理解。我们从中还可以发现，文学作品尤其是通俗文学作品，由于其受众众多，在社会生活中起到的作用巨大。它们简直成为下层社会人们理解生活和学习历史的教科书，更是他们获取政治知识和操作手段的重要渠道。因此，它们不仅促成了游民的社会化和组织化（如明末清初，游民组织的出现），而且成为社会游民化的桥梁（游民的思想意识通过通俗文艺影响到其他阶层）。特别是走投无路的人们在铤而走险之时，这些具有游民意识的通俗文学作品便给他们以鼓舞和力量，甚至成为指导他们战斗生涯的百科全书。中国是个政治化的民族，古代下层社会的人们就是靠这些通俗小说去理解和接触政治的。

宋代和宋代以后，整个社会风气是崇文抑武的，普通的老百姓对于战争、武备是很陌生的，[1]他们只能从反映游民冒险生活的文学作品中吸取武装斗争和反抗的经验。因此我们可以看到，下层社会的人们在武装反抗统治阶级的斗争中的戏剧化，或小说化的倾向。这种情形甚至波及到许许多多有群众参加的社会运动中去。如天地会组织模仿《水浒传》、《三国志演义》、“说唐”等小说作品，义和团的斗争生活模仿通俗

〔1〕唐以前的朝代实行兵农合一、全农皆兵的制度，人人都是兵，农闲，每人都要参加军事训练。唐代实行府兵制，可以说是“全兵皆农”，在所划定的“折冲府”内，大部分农民都是兵，要接受严格的军事训练。参见钱穆《中国历代政治得失》，三联书店，2001。

戏曲。正像张鸣在《戏曲文化视野中的义和团的意识走向》一文中所说：

> 也许没有任何一场农民运动能像义和团那样，在其自身的活动中存在着如此明显又随处可见的戏曲映象。我们在义和团的仪式活动、舆论宣传、行为举止、言语服饰中，不时地可以发现戏曲行当、念白、表演作派的影子。
>
> 《中国社会科学》季刊，1996春季号

随着这些通俗文艺作品的普及，凡是有群体参加的活动，人们半真半假地排演着戏文。清末民初，土匪遍地，几乎所有的杆子都打着《水浒传》所树立的“替天行道”的旗号。英国汉学家贝思飞在考察了民国时期的土匪活动资料之后指出：

> （《水浒传》中）描绘了一系列暴力事件，由豪饮的场面和插科打诨作点缀，但是重点在于罗宾汉式的英雄生活，打富济贫，在“替天行道”的旗帜下聚义。正如对世代土匪首领所提供的激励，小说继续把年轻人的梦想引向现实。

作者还说，土匪们正是根据《水浒传》所提供的标准选取领袖、组织战斗、安排生活，乃至对待弟兄、女人等等。不仅缺少文化教养的游民、农民如此，连南明弘光小朝廷为抵抗满洲铁骑南下侵略，在长江边装模作样地举行誓师大典时，也未能免俗，作为兵部尚书的阮大铖参加典礼时所穿的服装就是戏曲里的行头，成为当时的笑柄。真是如我们平时所说的：在中国，戏往往不像生活，而生活却有时很像戏。

因此，我们所作的这个考察，不仅对研究游民文学的发生、发展有意义；而且还提醒文学史家，也要关注文学作品文本以外的问题，即读者对文学作品的接受倾向和吸纳能力问题。现在人们经常谈到的文艺作品的社会效果问题，就与此有关，从事艺术创作的人与从事教育的人的

分歧由此而生。这个问题也许是永恒的难题，但是双方的互相理解是必要的。游民们的冒险生涯与传奇般的经历，对于经历者本人来说是痛苦的，可是对于听众或观众来说，则是引人入胜的审美对象，[1] 受众乐此而不疲，并形成社会的普遍关注。特别是对于生活平庸而单调的宗法人(如宗法农民)，或者是没有生活经验、只是喜欢冒险和追逐不平凡的年轻人则更是如此。这样，这类文艺作品所体现的思想意识，便也轻而易举地传播到一般民众中去。古代的人们接受游民意识的影响是潜移默化的，今天的人再遇到这个问题，就要增加一些自觉抵御的意识。

自“五四”新文学运动以来，过去不受文人士大夫重视的通俗小说和通俗戏曲，开始为研究者所关注，成为显学。小说史、戏曲史和与之有关的研究著作也出版了不少。然而，对它们的原初作者，即江湖艺人在小说与戏曲形成中的作用，特别是他们的思想意识及其特征，则研究得不够，或是避而不谈，或是用“民间艺人”一词笼统带过。民间在古代中国，应该主要是指占人口绝大多数的农民。如果我们的研究者认真细致地分析一下，江湖艺人们所创作的小说和戏曲，与农民所创作的民间故事是有很大区别的，尤其是内容上。江湖艺人们有自己独特的生活经历和见识，他们所创作的小说和戏曲的内容，决不是老死闭塞的农村的人们所能向壁虚构的。没有对江湖艺人的深入研究，我们的小说史、戏曲史就缺少了一项重要的内容，因为我们忽略了很大一部分通俗作品的创作主体，这个创作主体的思想意识又迥异于主流社会的人们。再进一步说，我认为缺少这项研究，也就很难掌握部分通俗小说和戏曲的本质。例如以历史为题材的通俗小说，为什么大多有一个从十分接近史书，到以写英雄传奇为主的发展过程？“说唐”小说系列便是一个很好的例子。

“说唐”系列小说，如果包括说书艺人的演播记录本，大约有二十余种。明代所传的《说唐志传》、《隋唐志传通俗演义》，简直就是《资治通鉴》的改写，有些地方甚至照抄史书原文。到了明末出现了袁于令的

---

〔1〕一些美学家也强调，审美主体与审美对象要保持一定的距离。

《隋史遗文》，从它开始，“说唐”便向英雄传奇转化。袁氏所传本是根据说书艺人的“旧本”整理而成的。[1]《隋史逸文》以描写秦琼这个近于游民的英雄人物为中心，而在后来的《说唐》及评书艺人据“说唐”改编的如《兴唐传》、《兴唐后传》、《忠义响马传》等小说中，又增加了单雄信、程咬金、徐茂公、王伯当等人故事的分量。这一方面是适应听众的需求；另一方面也因为这些江湖艺人倾心于这些隋末逐鹿中原的英雄和唐代的开国功臣，所以把他们写成带有游民色彩的人物或直接写为游民（如程咬金、徐茂公），用他们所做的轰轰烈烈的事业来寄托自己的理想，为与自己有相近命运的人们的扬眉吐气而感到自豪。江湖艺人们对历史的改造在民间有广泛的影响。

游民数量的多少，在宋代及宋代以后的历朝中，可以说是朝代盛衰的标志。中国自秦汉以来的统治者无不注重抑制兼并，[2]其主要的目的就在于控制流民和游民的大量产生。在皇权专制主义统治下，当君主不肯或没有自我节制的能力时，便成为赤裸裸的暴君，而皇权专制制度本身对于君主几乎没有约束机制，暴君的胡作非为必然导致政治腐败，使得社会矛盾变得更加激烈与尖锐。皇权社会可能产生的社会问题都会发生，这便是暴君政治的综合效应。于是苛捐杂税，横征暴敛，官吏腐败，朝令夕改，严刑峻法，法制荡然，使得民不聊生。如果此时土地兼并严重，流民、游民积累到一定的数量时，社会动乱则是不可避免的，挣扎在死亡边缘的游民、流民揭竿而起，形成可以摧毁一切的力量。人们痛恨的“暴君专制”垮台了，随之而来的是群龙无首的局面。任何约束机制没有了，一切都服从于丛林法则，此时“有枪就是草头王”，全凭武力说话，形成强凌弱、众暴寡的局面。这可以名之为“暴民乱治”。政出多门，百姓死也“多门”，使人们无所措其手足，处于鲁迅所说的

[1] 《隋史遗文》流传很少，现在传世的只有崇祯癸酉（1633）刊本。此本每回之后皆有“总评”，如第三回后“总评”中说“旧本有太子自扮盗魁……”云云。可知袁于令的《隋史遗文》之前还有一个本子作为袁氏修订此书的依据。

[2] 相对来说，宋代的统治者则不太重视抑制兼并，游民群体形成于宋代也与此有关。王安石有诗《兼并》，歌颂古代（夏商周）“公私无异财”，人主反对兼并，把“兼并”视为“奸回”，到了宋代则“俗儒不知变，兼并无可摧”。

"官来被说成是'匪'，匪来了又被认作'官'"的尴尬境地之中。这种混乱局面比"暴君专制"更为可怕。这也就是鲁迅先生说的人们"从做稳了的奴隶的时代到做不稳奴隶的时代"。此时老百姓感到真是"宁为太平犬，不为乱世人"，日夜盼望"真龙天子"出世。经过若干时间的混战以后，人口剧减，大量土地荒芜，足以把流民、游民安置妥贴，社会逐渐安定下来，这时一个新的朝代又开始了，出来一个令老百姓仰望的"真龙天子"。新的朝代名称变了，但是制度还是旧的一套，上上下下的思想意识还没有改变，这样必然会周而复始地把旧王朝的所作所为和所发生的事情再重复一遍，也就是古代思想家所说的"天道好还，周而复始"。游民问题像其他社会问题一样会不断地出现，困扰着社会的稳定和经济的平稳发展，等待下一轮"暴民乱治"局面的到来。这种现象贯穿了宋代以后的皇权社会。中国皇权专制社会之所以延宕了两千年，与"暴君专制——暴民乱治——暴君专制"这种恶性循环密切相关。

游民意识、游民文化通过通俗文学——戏曲和小说广泛地影响到社会上的各个阶层，它的非规范性的特征对现实的社会秩序起着瓦解作用。因为就其本质来说，游民是反对现存社会秩序的，而且，他们不会使用现代的非暴力手段去保护或争取自己的合法利益，即使采取这种手段，统治者也要镇压。反映这个阶层意识的文艺作品也不例外，它们教给人们的，除了暴力以及为了实现暴力的种种阴谋诡计以外，就再没有其他。鉴古知今，在当前改革开放的社会转型、人口膨胀、社会各个阶层流动迅速加剧和农村劳动力大量过剩的时期，流入城市的游民也在大量增加，据中国社会科学院社会学所调查统计，游民的犯罪率是现在各个阶层中最高的，他们较为严重地影响着社会的安定。古代与现代反映游民意识的文学作品还在社会中有着广泛的读者群，人们又对这些作品缺少清醒的认识。正像鲁迅先生所说的：

> 中国确也还盛行着《三国志演义》和《水浒传》，但这是为了社会还有三国气、水浒气的缘故。
>
> 叶紫作《丰收》序

所谓“三国气”、“水浒气”，就是我们在本书中要详细论述的游民气、游民意识，虽然鲁迅先生没有使用这个词汇。

鲁迅的论述并没有过时。十年浩劫当中，“四人帮”王、张、江、姚以纵横捭阖的流氓手段毫无顾忌地横行于上，而芸芸众生却以骫骳委曲的游民作风曲随于下，举国若狂，所以才造成长期的全局性的破坏。自改革开放以来，文化界又出现了沉滓泛起的现象。也许是人们出于对伪崇高的厌恶，也许伪崇高中的所谓的“无产阶级革命精神”正是依靠“涂面剪径的假李逵”（鲁迅语）来支撑的。在伪“英雄时代”过后，人们面对的却是一批以“痞爷”、“流氓”自居的牛二。他们张起的是伪“平民主义”的大旗，旗帜不同，其“伪”则一。这些“当代英雄”要求摆脱一切约束，不对任何人和事负责，没有是非，没有责任感，只有短浅的实际利益，只要自己合适就好。波及到经济领域则是“假冒伪劣”泛滥，近十年的“打假”工作虽然不能说没有成绩，但也给人假货越打越多之感。而且，假冒伪劣也深入到文化领域和意识形态之中，假学历、假文凭、假新闻、假典型等等。这一切使人感到社会规范的无力和信用的危机。这些是不是传统游民意识、游民文化的延续，或在新的环境里的复苏呢？另外，在“文化大革命”的“红卫兵运动”与“红色恐怖”中所养成的“暴民意识”（游民意识在特殊条件下的表现），是不是在社会转型的震荡中又有复苏的可能呢？这里暂不作结论，只是提出来供人们思考。不过，社会转型与改革大潮中，“暴民意识”是最具有煽动性和破坏性的。由于社会控制相对弱化和社会不公现象的泛滥，有的人还企图通过“红卫兵运动”反腐败、“打土豪”、“均贫富”，藉以矫正两极分化，这是极其危险的。它不仅会打乱改革的进程，使我们再一次失去进步和赶超世界先进水平的良机，而且还可能造成全社会的大动乱并给中华民族带来空前的浩劫。当读者随着笔者考察完中国古代游民在传统文化的非规范性的一面中所扮演的角色后，自然会为读者自己思考现实问题提供一个新角度。因此，就当前社会发展中所存在的问题来看待对游民、游民意识、游民文化的研究，仍然不是没有实践意义的。邵燕祥先生曾经感慨地说：

> 从绿林剪径到占山为王，啸聚成群揭竿而起的农民，在古代就都是“封建社会发展的动力”，或登诸史书，或写进说部，众口一辞誉为英雄好汉。迟至民国年间津浦路劫车的孙美瑶，在今人的笔底也还网开一面。怎么到了今天，离乡的农民，失业的民工，稍涉抢掠，拦路生财，一下子就沦为车匪路霸，得到骂名呢？

他还说：

> 是施耐庵之流美化了强盗，还是今古道德有多重标准？抑或书中人物不可与现实角色相提并论呢？
>
> 《读书》1996年第3期《书呆子的见识》

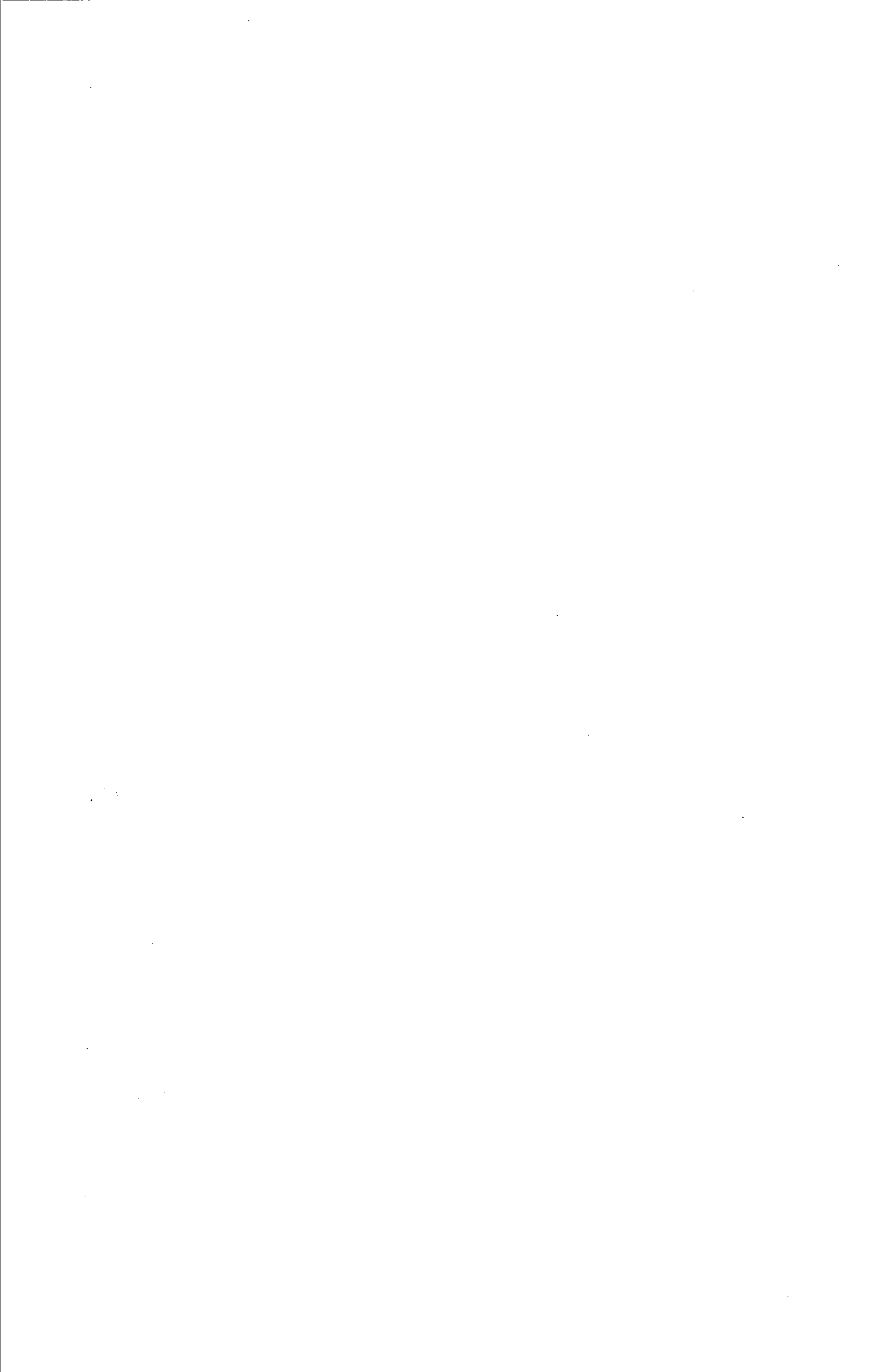
的确，这是一个令人思考的问题，我们对待同一问题不能有双重标准。邵先生所例举的种种现象，说明我们的一些评论是古今两失的，足以促进我们的思考。当然本书不会介入现实中的具体问题，它研究的范围仍然严格限制在学术领域之内，而且以考察古代、近代的文化和文学问题为主。

本书中将游民的产生、发展和在历史上的作用，游民意识的特点及其与传统伦理既统一又大相背离的情景，游民生活与游民文化及其在文学上的表现等，作为考察研究的重点，在分析时，讲它的负面作用要大于讲它的正面意义。因为这不是个理论问题，而是历史事实，这是无法改变的。

社会是一个有序的机体，当一个社会的合理性逐渐消褪的时候，它的无序性日渐增加，直到自然（这种情况在历史上很少出现）或非自然的解体为止。游民是导致社会无序性激增的恶性肿瘤，是社会无序化和社会制度腐败的产物；反过来它又进一步加速社会的腐化与无序，两者是互动的。在这个过程中，我们看到的大多都是丑恶的社会现象，很少有崇高的英雄行为，也绝少美好的追求和善良的愿望（古人与今人出于

各种原因对这些加以歪曲与美化，则是另一个问题)。对于这些，我所作的仅仅是忠实地描述和客观地分析，并未渗透个人的好恶，因为这些现象的产生虽然缺少正义性，但是却有它的合理性，因为游民是社会结构不合理的产物。另外，本书所用的“游民”一词也属于中性词汇，毫无贬斥之意。这与我们现在口头上常用的“游民”略有区别，更不能等同今天所说的“流氓”。游民的群体性格和游民意识中，许多令人不愉快的东西也是社会的产物，不是个人意志所能决定的，因此也没有必要去谴责哪一个人，本书也不会激于道义对某些社会现象加以谴责，因为它无助于研究的深入。

中国古代经济发展（小农业的自给自足的自然经济）的迟滞和社会结构（宗法制度和等级序列）的僵固，及与其相应的文化，不能适应人口激增，是大量产生游民的根本原因，所以本书将从中国古代社会结构的特点及其成员在社会中的地位谈起。



# 第二章
# 中国社会结构的特点及其成员的地位

中国宗法组织及宗法制度，对于身处其中的平民百姓起着控制与保护的双重作用。作为个体的平民百姓只是宗法网络中的一个点，他们个性萎缩，思想保守，缺少主动精神，缺少独立应付社会的办法。一旦宗族崩溃，家族破裂，成为“脱序”人，很难独立面对社会。他们或者因为不能适应环境的变化而被淘汰，或者只是在求生本能的驱使下，改变宗法性格，成为“无所畏惧”的游民。

# 一、聚族而居的自然与社会背景

中国古代习惯于聚族而居，这种习惯源远流长，是自上古社会就形成的传统。以血统为纽带的聚族而居现象不是凭空产生的，而是在长期社会文明的进步与经济发展中逐渐形成的。首先，它是由先民们的生产和生活环境的特点以及生产力的发展水平所决定的。

中国是个自然灾害发生特别频繁的国家。孟昭华在《中国灾荒史记》[1]中说："我国灾荒之多，世罕其匹。自古至今，自然灾害对于中华民族从来就是一个极大的威胁。"据英国李约瑟博士在其《中国科学技术史》中统计，"中国每6年有一次农业失收，每12年有一次大饥荒。在过去的2200年间，中国共计有一千六百多次大水灾，一千三百多次大旱灾，很多时候旱灾及水灾在不同地区同时出现"。据陈达在《人口问题》一书中统计，从汉初至1936年的2142年间，其中水灾年份有1031年，旱灾年份有1060年。邓云特（邓拓）在《中国救荒史》一书中统计，自汉初至1936年的2142年间，共发生自然灾害5150次，平均每四个月左右就发生一次。而且，这些灾荒大多发生在先民的聚居地区——黄河流域与长江流域，这与这两个流域的气候环境十分恶劣有关。气候是影响古代农业生产的主要因素，据气象学家竺可桢先生统计，欧洲各地降雨量平均变动率仅为12.5%，即使以气候恶劣著称的西伯利亚，也仅是欧洲的两倍，即25%，而黄河中下游地区竟高达35%，几乎是欧洲

〔1〕中国社会出版社，1999。

的三倍。按气象学通例，当雨量平均变化率为25%时，农作物已经受到损害，当变化率达到40%则颗粒无收。长江流域由于梅雨与台风的影响，其变化率也很大。如此巨大的气候变化率，才导致水灾、旱灾经常发生。这种变化率极大的气候环境，使得中国农业耕作的季节性特别强，我国农历对于各种农业时节的记载之详尽，在世界各国的历书中是最为突出的。我国的农业从播种到收获的每一个生产环节，都要严格地按照二十四节气的进度迅速完成。生产活动的严格的节令特点，增加了农民的劳动强度和紧张程度。直到现在，中国农业生产中还流行着“抢耕抢种”、“抢秋夺麦”、“龙口夺粮”之类的话头，可以想见，在农业技术不发达的古代社会，农民的劳动紧张程度。严酷的自然条件再加上生产工具的落后（西周时代的农业工具还是以石器和木制工具为主，青铜器还是贵族的奢侈品），使得个体的像美国建国初期的西部牛仔一样独来独往、绝对不依靠他人独立地从事农业生产活动，成为十分困难的事情，人们很难单独面对自然环境的挑战。这种情况迫使人们在生产和生活的拼搏中以群体方式为主。[1]

群体组织首先是以血缘群体为主，因为这是最自然的群体，不需要刻意组织，它是自然而然地集合成为群体的。先是以母系血缘为主，进入文明社会以来就是以父系血缘为主了。以父系血缘为主的家族，既是生产所依赖的，也是一种长幼有序的生活群体，它给人们组织更大的群体（氏族、部落直至国家）以启示。于是这种家族制度便为统治者所取法，成为中国古代国家的组织原则，形成了中国数千年来家国同构的传统。这样，一方面是环境要求人们以群体活动方式去应付大自然的挑战；另一方面，统治者也有意识地把治下的百姓分门别类按照血缘群体的亲疏远近组织起来，以便于实现有效的社会控制。因此，认识古代社会结构与了解古代的家族组织形式就是密不可分的了。而本书所研究的主题之一的游民，就是脱离了社会正常秩序与宗法家族组织的人们。

我们过去分析中国古代的社会结构，经常习惯地用“封建的宗法社

〔1〕 以上参见刘广明《宗法中国》。

会”来概括。我在《中国流民》[1]一书中这样说：“中国自周朝以来就是以自给自足小农经济为主的宗法社会。”在后面的章节里还说：“中国古代社会是由垂直的等级序列构成的宗法社会。”这些说法也不是我发明的，大多是取之于历史学界的较为一致认可的意见。这些观点虽然不能说是错误的，但至少也是表达不准确的。

第一，自周朝至近代长达三千年，不能完全用“以自给自足小农经济为主的宗法社会”来概括，因为先秦与秦以后就有极大的差别。例如秦朝以后，以血缘关系的远近所建立的分封制度就基本上不存在了（有的朝代有些残余，但与先秦的封邦建国有质的不同）。宋代以前与宋代以后也有很大不同，例如同是宗法制，宋代以后，汉唐时期的极盛的庄园经济就大大削弱了。

第二，前一种说法是用古代社会的经济结构的特点来修饰和限制“宗法社会”，后面所说的“由垂直的等级序列构成的”是用古代社会政治结构的特点来修饰和限制“宗法社会”，而“宗法”二字意在表述社会群体成员组成上的血缘联系，与社会的经济和政治上的特点没有必然的联系。本书重点是论述游民、游民文化与中国文化及文学的关系，对于中国古代社会结构的考察虽然只是属于背景研究的范畴，[2]但是也要根据自己的课题的实际，将形成游民的有关的社会结构的问题作出符合实际的分析。

文明史前，人们按照血缘组织与恶劣的自然环境作斗争还好理解，为什么国家政权建立以后，统治者仍然保留甚至提倡宗法制度呢？这与古代中国统治者的专制欲望和经济发展有关。自先秦以后，中国是组织类型的社会，然而，它没有一竿子插到底。也就是说，这个社会没有从朝廷一直组织到个人，朝廷派官只派到县一级，县以下基本上是民间社会。因为组织社会的成本是很高的，也就是说要花许多钱，当时的经济发展的程度负担不了过高的成本。保留宗法制度，就是保留了民间自发

---

〔1〕香港中华书局，1992。

〔2〕因为游民是被这个社会结构所抛出的人们，要研究游民，对这个社会结构特点的了解就十分必要。

的组织，而这种自发的组织又是与专制国家同构的，与专制国家不存在根本的冲突。而且占主流地位的意识形态——儒家思想，恰恰是宗法制度在意识形态层面的反映。因此以家长统治和血缘联系为特征的宗法制，与专制制度是水乳交融而又不要专制统治者付费的，因此，专制统治者对宗法制度情有独钟。这也是二千年来皇权专制统治十分严密，而所付成本又不太高，专制统治者能够保持奢侈生活的根本原因。

## 二、宗法国家时期的社会结构及其解体

“宗法”这个词不见于先秦儒家经典。[1]《礼记·大传》记录了“宗法制度”的原则，它是通过对嫡长子——宗子的尊崇、服从（即所谓“尊尊”），从而达到团结全体具有父系血缘关系的人们（即所谓“亲亲”）的目的。由此出发，构成家族，组织国家。先秦的周朝就是由“宗法社会”构成的国家。周天子是为天下的宗子，称为“大宗”。周王朝建立之后，分封出到外地的姬姓诸侯53人，多是周文王、武王、成王三代的庶子。这些诸侯相对周天子来说是为“小宗”，可是在他所分封之国是“大宗”。诸侯的嫡长子可以继其位，庶子则分封出去为大夫，是为“小宗”。大夫立家，大夫的嫡长子继其位，庶子则分封出去为士。除了周天子外，这些逐级分出去的“别子”（即分封在各级的“庶子”），是各自下一级“单位”的“祖”。《礼记·大传》中对此就作了极其清晰的叙述：

> 别子为祖，继别为宗。继祢（音泥，父亲死后在宗庙立的

[1]“宗法”始见于宋代张载的著作，后面还要提到。

神主牌）者为小宗，有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也。宗其继别子之所自出者，百世不迁者也，宗其继高祖者，五世则迁者也。尊祖故敬宗，敬宗尊祖之义也。

这里所说的“别子”是从周天子那里分封出来的庶子，相对他所封的诸侯国来说，他是本国的创建者，是为始“祖”，他的庙是“百世不迁”的。至于始祖以下的宗子即嫡长子、嫡长孙等，则只能享受五世的祭祀，超过五代则与现任宗子“亲尽”，不再享受单独的祭祀，将其神主迁到始祖庙去，这是“五世则迁”之义。一个家族到了五世，人口增加，一般也要分宗了，这样便又迁出了一个小宗。如此生生不息，小宗围绕在大宗周围，同姓之家族围绕在小宗宗子的周围，形成一个组织严密的网络。按照这样亲疏有序的方式组成的国家，我们称之为宗法国家。它可以说是家的放大与延伸，其组织形式和用人方式也是按照血缘关系的远近，与家中办事的方法相类似，因此我们说家与国是同构的（这一点对后世影响极深）。在制度和规则上是相同的，仿佛是同心圆，其差别只在半径的长短。一族之长与一国之君是同一个人，全家、全国都以他为核心、围绕着他旋转。这说明周朝的社会与国家的组织首先是以血缘为联系纽带的。

周代初年人口相对较少，宗法国家是较为稳定的，诸侯是天子的屏蔽，大夫是诸侯的屏蔽，士是大夫的屏蔽。这时的宗法社会具有以下几个特点：第一，是等级制度，大体上包括贵族、自由民、奴隶三大类。贵族又分为姬姓贵族和异姓贵族两类，按等级则分为天子、诸侯、大夫、士四级。奴隶中也分为若干等级，所谓“天有十日，人有十等”，就是除了统治者外还有“皂、舆、隶、僚、仆、台”（家庭或公族使用的奴隶）六个等第，最下是从事农业生产的奴隶“圉、牧”。第二，这种身份的等级制又是固定僵化的，不能流动的，并用礼制（包括每个等级所能用的物品和人的行为）把它外在化，稳定化，使人一望便可知其身份。第三，这种身份制度是世袭的，父死子继，一代一代传下去，所谓“血

而优则仕”，“血而劣则隶”，也就是血缘高贵则是统治者，反之则为奴隶。即使是自由民也是世代相传，很难改变其身份的。这样的社会，社会学家称之为“身份社会”。每个人的命运在出生前就固定了下来，是后天很难改变的。这就是宗法国家的基本状况。它在生产发展水平很低、人口增长也很缓慢的周初，是稳定了相当长的时期的。

宗法国家的建立和稳固还要以一些政治和社会条件为依据。如刘广明《宗法中国》一书所说，它的稳定要依赖三大要素：

> 其一是政治上的统一，其二是土地的国有化，其三是劳动人口的安居不迁。政治上统一，意味着王族不仅服从君主而且听命于宗主，从而从政治体制上维系了宗君合一的宗法国家形态。国有化土地是王族经济的主要来源，况且，只有普天之下，莫非王土，才有率土之滨，莫非王臣。核心王族对全国土地的最高支配权，实质上正是政治的统一的根基。

因此，当土地实际上的私有制出现，[1] 国有土地所有制受到挑战之时，家国合一的宗法政治体制便难以为继了。聚族而居的庶民家族与特定地域的土地相结合组成了农业公社，但这不完全是自然形成的，政府在其中起了组织作用。所以《管子·侈靡》说：“千聚无社，谓之陋。”由于人口的增加，一些空旷的地区集聚了千家，因为政府控制能力尚未到达，没有组织公社，从而不能在这里收税，这就叫“陋”。这从反面说明，由宗法人组成的农业公社不仅是宗法国家的财源，同时也是宗法统治体制中的最基层单位。因此，居住点的固定不变是农业公社存在的保障。一旦劳动人口进入流动状态，特别是举家迁徙，公社解体，必定使王族财源断流，宗法统治基础崩塌。换句话说，如果劳动人口不再附庸于特定的土地，宗法国家便无法对被统治者进行有效的控制了。西周中叶以

〔1〕 严格地说，或从法律意义上说，古代皇权专制社会从未承认和保护过私有财产，特别是保护土地的私有。

后，随着生产力水平大幅度的提高，[1] 人口的增加，人均土地的减少和上述维系宗法国家稳定所依赖的三个要素的逐渐弱化乃至消失，宗法国家也便随之而动摇了。宗法国家的弱化乃至消失，又更进一步加速了人口的流动，使之四处播散。

人口居住地区，特别是农业人口居住地区的固定不变，是当时政治家、思想家共同的愿望，因为它是在信息和交通不发达的时代实现有效社会控制必不可少的手段。要实现社会成员居所固定和他们所从事职业的稳定，只是依靠社会成员之间的自然血缘关系的联系是不够的，还应该利用行政力量加以组织编制。在很古的时候，中国人就懂得了如何依靠组织的方法去实现社会的稳定和经济的发展。据《周礼·地官》记载，周代中央地区称作“国”，地方区域称作“野”，作为行政的编制称为“遂”。在“国”中设六个乡来管理人民，六乡是：

> 五家为比，使之相保。五比为闾，使之相受。四闾为族，使之相葬。五族为党，使之相救。五党为州，使之相赒。五州为乡，使之相宾。

依靠血缘的凝聚，再加上户籍编制，便把庶民、奴隶牢牢地束缚在特定的土地上。春秋时代的齐国与《周礼》中所记大同小异。它是“叁其国而伍其鄙”，这里的“鄙”就是《周礼》所说的“野”或“遂”。《管子·小匡》论述了把人民编制起来的重要性，它不仅关系着教育水平、生产技能、技术的提高，而且便于统治管理，有利于国家的稳定。文中说：

> 桓公曰：“定民之居，成民之事，奈何？”管子对曰：”士农工商四民者，国之石民也。不可使杂处，杂处则其言哤（音忙，声音杂乱），其事乱。是故圣王之处士必于闲燕，处农必就田野，处工必就官府，处商必就市井。今夫士群萃而州处闲

[1] 铁工具的使用和牛耕的出现，使得农民在耕作之中对集体协作的依赖削弱了。

燕，则父与父言义，子与子言孝，其事君者言敬。长者言爱，幼者言弟。旦昔从事于此，以教其子弟，少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教，不肃而成；其子弟之学，不劳而能。夫是故士之子常为士。今夫农群萃而州处，审其四时，权节具备其械器用，比耒耜耞芟，及寒，击槁除田，以待时乃耕。深耕均种疾耰，先雨芸耨，以待时雨，时雨既至，挟其枪刈耨镈，以旦暮从事于田野。税衣就功，别苗莠，列疏遬，首戴苧蒲，身服襏襫，沾体涂足，暴其发肤，尽其四支之力，以疾从事于田野。少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教，不肃而成；其子弟之学，不劳而能。夫是故农之子常为农，朴野而不慝。其秀才之能为士者，则足赖也。故以耕则多粟，以仕则多贤，是以圣王敬畏戚农。今夫工群萃而州处，相良材，审其四时，辨其功苦，权节其用，论比计，制断器，尚完利，相语以事，相示以功，相陈以巧，相高以知事。旦昔从事于此，以教其子弟。少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教，不肃而成；其子弟之学，不劳而能，是故工之子常为工。今夫商群萃而州处，观凶饥，审国变，察其四时，而监其乡之货，以知其市之贾，负任担荷，服牛辂马，以周四方，料多少，计贵贱，以其所有，易其所无，买贱鬻贵，是以羽旄不求而至，竹箭有余于国，奇怪时来，珍异物聚。旦昔从事于此，以教其子弟。相语以利，相示以时，相陈以知贾，少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉。是故其父兄之教，不肃而成；其子弟之学，不劳而能，夫是故商之子常为商。相地而衰其政，则民不移矣。

《管子·小匡》

有人认为这最早也是战国以后的文字，不可能是春秋时代管子的思想。因为“士”已经从贵族之末，降为“四民”之首了。统治者希望“四民”之间的分工是大体上固定不变，只允许“士”和“农”之间作些许流动，

农民中的优秀子弟可以提升到士的阶层，以资鼓励，这与当时统治者“以农为本”的思想有关。至于工之子则应常为工，商之子常为商。“四民”作为社会的总体是不变的，他们是国家的柱石，所以称“石民”。我理解，这个“石”字也有不变之意，人民不发生变动，社会才能稳定。小生产时代的政治家没有什么眼光，他们总是从静态的角度去看待“稳定”，把建立一个稳定的社会结构看成是个一劳永逸之事。

“定民之居，成民之事”，这种议论在《国语·齐语》中就有记载。而且《国语》中，管子还提出“制国以为二十一乡，工商之乡六，士乡十五”，所谓“国”就是城，农民居于野。他在回答齐桓公如何“处士农工商”之问时，也指出了不要让“士农工商”杂处，应该分别居处，并加以管理。不过在《国语》中，管子认为这种分处不是当时（即春秋时代）的现实情况，而是往昔“圣王”的做法。《左传·昭公二十六年》晏婴对齐景公说，按照《周礼》规定，应该是“民不迁，农不移，工贾不变”的。所以，这种全社会的人们大体上的职业世袭、居处固定的情况，在周朝初年应该是存在过的。特别是农村，也就是在所谓的“野”之中，农民是被组织在农村公社之中的。像后来孟子所描述的类似“井田制”的农业生产组织方式，也是一定存在过的。不过管仲的说法是有点绝对化了，因此使之成为一种设计，并带有一定的理想色彩，实际上现实社会不可能那么齐整划一。这种社会的组织与结构便于统治，因为人们的生产、生活与思想都被纳入固定的程式之中，很少会出现程序以外的情况，从而增强了社会控制的有效性。于是，这种社会模式也为历来的“圣君贤相”所憧憬。孟子就说：

> 死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。
>
> 《孟子·滕文公上》

孟子借美化过去以表达自己“仁政”的理想。春秋以后，“四民”居处固定和世袭情况有了很大的改变，首先是“士”活动起来了，其次是“重



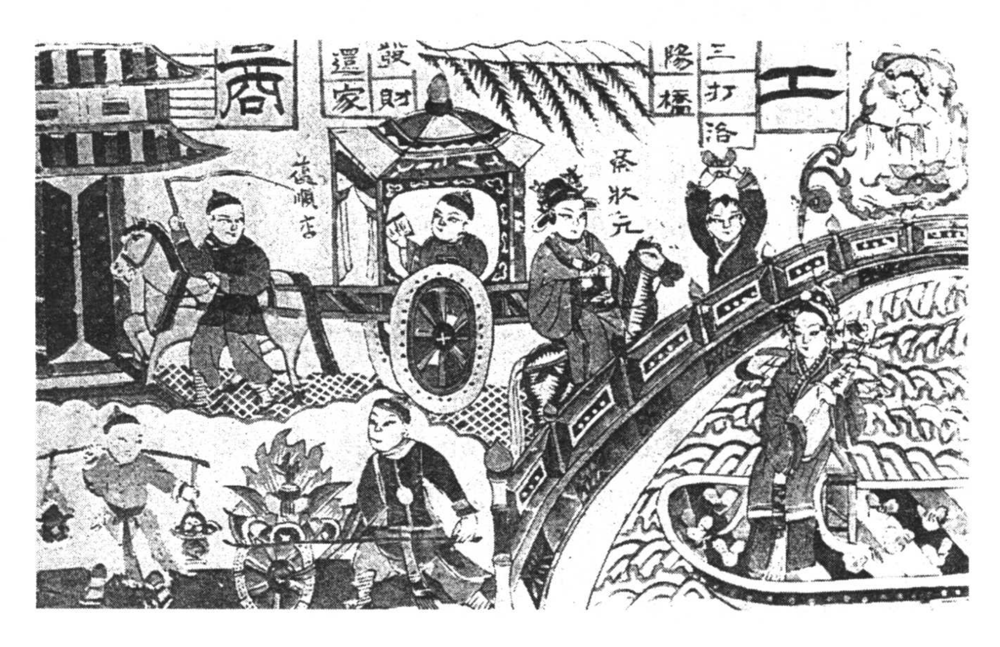




**图2.1　四民图**　老年画

中国古代老百姓的职业构成基本上是士、农、工、商四类。上图表明是农、士。左边是农民耕作，后稷是农业之神。右边是士人督促孩子读书，《三字经》中表彰的“窦燕山，有义方。教五子，名俱扬”是士人的向往。下图是工、商：左边是发财还家商人，发大财的乘车衣锦还乡，发小财的推车担担。右边是工，用工人的杰作洛阳桥来表现。统治者希望四民各安其职的情况永远不变，只是在士农之间可以有些微调，以实现社会的稳定。

利轻别离”的商人，为了牟利而奔走四方，工匠则由于商业的发展也不会株守一地，变得带有流动性了，只有农民像树木一样被牢牢地栽在某块土地上的情形，从先秦到近世没有多大变化。

我们说先秦是世袭身份固定而不能流动的时期，这只是相对秦朝以来宗法国家解体之后，“王侯将相，宁有种乎”的观念普遍为人们所接受的时期而言的。实际上，从西周中叶开始，周初安排妥当的社会结构已经在悄悄地发生着变化，特别是到了战国时代，那种由周天子按照血缘远近从天子、诸侯、卿大夫、士到庶民安排好的等级制度，已经基本上瓦解，宗子与君主合一的宗法国家也不再存在。不仅周初如棋子一样散布在中原大地的数以千计的诸侯小国已被吞并殆尽，即使春秋时代的强宗巨室，也大多绝迹于战国时期的政治舞台。他们大多逐渐衰亡，新的家族势力也在逐渐兴起。当时所说的“君子之泽，五世而斩”，就是这个意思。在不同家族势力的更替中，新的社会结构逐渐取代了旧有的社会秩序。在社会的变革中，各个阶层的人们都有可能被抛到社会的底层，进入流浪者的队伍。这在《诗经》中就已经有许多反映，那些有一定身份地位的人们也不能避免。如《小雅·小弁》：

弁彼鸒斯，归飞提提。民莫不谷，我独于罹。

诗中感叹自己的命运还比不上有巢可归的鸟儿，前程茫茫，未知所往。这种心情在《王风·黍离》中表达得更为充分：

彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉？

这位流浪者在田边的小路上望着一片茂盛的庄稼漫无目的地彳亍着，随着田野中绿浪涌动，他也心旌摇荡。哪里才是我的归途呢？仰望苍天，他得不到回答。《大雅·柔桑》则描写了国破家亡而造成的人民的游荡：

乱生不夷，靡国不泯。民靡有黎，具祸以烬。

可怜这些亡国之人，奔走于道途，不知所往。

国步蔑资，天不我将；靡所止疑，云徂何往？

而且是

自西徂东，靡所定处。

《小雅·四月》是写一年四季农民因为动乱而流浪四方。他愤怒地发问：

匪鹑匪鸢，翰飞戾天。匪鳣匪鲔，潜逃于渊。

即使是高天和深渊，自己也像鱼和鸟一样愿意前往，找到一块栖息之地。有些即使在外地有了栖身之处，但他们还是习惯与自己家乡的人们相处，还是想回到自己的“邦族”。《小雅·黄鸟》中写道：

黄鸟黄鸟，无集我谷，无啄我粟。此邦之人，不我肯顾。言旋言归，复我邦族。

南宋吕祖谦解释这首诗说：

民有失所者，意它国之可居也，及其至彼，则又不若故乡焉，故思而欲归。使民如此，亦异于还定安集之时矣。

转引自《诗集传》

这里表现的是原来有一定身份地位的人们在离开了固定居所和生活暂时失去保证之后的感受，也就是贵族流亡者的感受。至于到了战国时代，

各国之间的兼并之战连年不断。

争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。

《孟子·离娄上》

在这个时候有更多的平民和奴隶被战争赶出了家园或居所，这些情况在《楚辞·九章》的某些篇章中也有淋漓尽致的描写，如：

皇天之不纯命兮，何百姓之震愆？民离散而相失兮，方仲春而东迁。去故乡而就远兮，遵江夏以流亡。

《哀郢》

他们不像春秋时代的那些被迫踏上流浪道路的贵族，这些贵族还有可能被同姓宗亲的国家或家族收留，甚至帮助他们恢复国家或家族。当时这种“存亡继绝”之举还是会受到社会舆论的肯定与赞扬的（“齐桓”、“晋文”称霸时做了许多“兴亡继绝”之事）。而那些平民或奴隶是没有人会想到他们的。他们的正常生活如果被天灾人祸所摧毁，只能变成流民或游民了。战国时期是奴隶制与王权专制并存的时代。这时的流民或游民不是卷入武装暴力动乱，就是沦为奴隶。即使参加了动乱，暂时得以扬眉吐气，失败后，就算免于遭到杀戮，也还会沦为奴隶。当然，那时没有开垦的土地还较多，大多集中在长江以南地区。也有一些流民跑到尚未开垦的地区，开辟一块新天地，建立自己新的生活。这也就是《诗经·硕鼠》里所说的“适彼乐土”吧！总之，这个时期的流民和游民，对于个体来说只是个暂时现象，很难大量地长时期存在。

由于列国林立，互相竞争，“士”大多是有专业的，他们中间的许多人熟悉政治运作的方式和军事斗争的谋略。杰出的士人辅佐哪国，哪国便会强盛，因而有“得士者昌，失士者亡”之说，士人成为各国统治者竞相争取的对象。因此，游士穿梭于列国之间，游侠也不绝于世，而游民却很少见于记载。

战争是社会变迁的催生婆，连年的混战不仅把周初分封的诸侯、卿大夫消灭殆尽，已经成为弹丸小国的东西周也被从地图上抹去了，而且战争也在冲击着大大小小的家族和宗族。人们为了躲避战祸，只好四处逃散。大家族越来越少，小家庭越来越多，这一点在诸子所记的战国时代的故事中多有涉及。如《孟子》所讲的“齐人有一妻一妾”，《韩非子》中的“郑妻为裤”的故事，从中都可以感到小家庭在当时已经较为普遍，逐渐成为主流。秦最后统一了中国，建立起来中央集权的专制体制，以郡县制替代了分封制。秦统治者认为对自己最大的威胁就是那些自认为血统优越的世族巨室，于是，不仅用暴力剥夺了他们的政治权力和军事实力，而且或用暴力把他们打散，使之不能聚在一起；或强迫其迁徙到异地（以迁至秦都咸阳为最多），使之与土地分离。这样既从政治制度上否定了宗法国家、宗君合一的制度，也从社会结构上杜绝了产生宗法国家的社会基础。新的社会对立主要不是贵族与平民，奴隶主与奴隶，而是官与民，地主与佃农了。

## 三、汉至唐——族居与地主庄园经济的结合时期

### 1. 从地缘到血缘的聚合

以血缘为纽带的农村公社在秦以后逐渐消失，小家庭占了主流地位。两汉的人口与户籍都有较准确的记载。西汉末年共有 12 233 062 户，59 594 578 人。平均每户 4.87 口。东汉最盛时共有 9 698 630 户，49 150 220 口，平均每户 5.06 口。可见当时是以小家庭为主的。后代的情况也与两汉差不太多。例如晋武帝太康元年（280）统计每户平均 6.57 口，隋炀帝大业二年（606）统计平均 5.17 口，唐玄宗天宝十三载（754）统

计平均5.83口，唐穆宗长庆元年（821）统计平均6.63口。在宗族性质的公社瓦解之后不久，由于专制统治者有意识地抑制土地兼并，阶级分化尚不太严重，个体的小农家庭主要还是以宗族聚居为主的。一个村落之中，主要聚居着数十甚至上百家以耕织为主的小农家庭，他们大多属于一个家族，是同一个祖先的子孙，但是这些有着共同祖先的小家庭并未有严密的家族组织。聚居在一起的农村小家庭在生产与生活上有互相帮助的义务，如农忙时互相换工；遇有天灾人祸，有能力者要根据亲疏远近的关系予以支援。有血缘关系的家庭之间还有共同的祭祀活动。这些在崔寔的《四民月令》中都有详细的记载。有的研究者还指出：

> 秦汉一统，动乱结束，家族或宗族得以长期聚居，在安定中不断繁衍，又因家业世承，利害与共，坟墓相连，祭祀同福，同族意识得以增强，族的力量也就日趋强大。西汉政府虽曾力图打压大姓豪族，实际上效果有限。莽末群雄起事，一个主要的力量就是地方大姓豪族；东汉以后，"世族"势力更上一层楼，终于发展成魏晋至隋唐那样的贵族社会。这可以说是千百年来以宗族为基础的社会不断延续发展的结果。
>
> 邢义田《从战国至两汉的族居、族葬、世业论中国古代宗法社会延续》[1]

这就是说，由于地缘的关系，不仅有血缘关系的小家庭与小家庭之间可以聚合大姓豪族，一些小家庭由于各种机缘也可以发展为大姓豪族。不论是大家族还是小家庭，秦汉以下，他们还是按照皇权专制王朝基层行政组织编排在一起。地方行政的组织的能量是日趋加强的。

从汉到唐可以说是农村小家庭聚族而居为主的时期，但也是豪门强宗不断发展并且屡屡受到朝廷挫抑和战乱干扰的时期。这表现在土地问题上，就是豪门强宗兼并土地和皇权专制的朝廷反兼并的斗争。豪门强

---

〔1〕转引自赵沛《两汉宗族研究》，山东大学出版社，2002。

宗要不断地扩张自己的领土庄园，把与自己同姓和异姓的小农的土地吃掉，并把这些人囊括到自己庄园里来，变成半农奴的“客”户和奴婢。这种兼并受到中央王朝的抑制。有些史学家认为皇权专制朝廷的抑制兼并是一种虚伪或欺骗，这种意见是站不住脚的，因为这个斗争实质上是皇室与豪门强宗争夺对农民的所有权、争夺剥削对象的问题。事关朝廷的收入与存亡，怎么能假反兼并呢？

西汉统治者对强宗大族采取了压制和打击的政策，但也根本不能抑制其发展，因为许多豪门强宗在朝中掌握了大权。掌握了政治权力的人们不可能在经济上不扩张自己的势力，而经济发展主要是指占有大量的土地，这才是本家族壮大的基础。东汉的强宗大族得到进一步的发展，到了东汉中叶以后，朝中大权完全被豪强所掌握。为了攫取最大的利益，这些豪门强宗兼并土地，建立地主庄园，庇荫那些破产的同宗的小农，招纳失去了土地的流民。这种庄园完全是小生产自给自足的自然经济，庄园主就是这个小王国的土皇帝。仲长统在描写东汉庄园情况时说：

> 豪人之室，连栋数百，膏田满野，奴婢千群，徒附万计。船车贾贩，周于四方；废居积贮，满于都城。琦赂宝货，巨室不能容；马牛羊豕，山谷不能受。妖童美妾，填乎绮室；倡讴伎乐，列乎深堂。宾客待见而不敢去，车骑交错而不敢进。三牲之肉，臭而不可食；清醇之酎，败而不可饮。
>
> 《后汉书·仲长统传》

这和周代那种以血缘为纽带由政府组织的公社是大不相同了。

三国、西晋、东晋、南北朝期间，是国家分裂和社会大动荡的时代，战争连年不断，给人们的生命财产带来极大破坏和威胁。这使得个人和小家庭对大家族的依赖加深了，强宗大族结堡坞以自保，不仅有血缘关系的宗亲要投靠到堡坞中去，即使是远枝末叶，甚至那些孤门衰宗也要依附到这些豪强的门下。为了应付社会巨大的变化与不测，在人们

被迫离开长久生活的土地时也要追随着强宗大族。如西晋末年中原的战乱，少数民族进入黄河流域，北方数以百计的豪族由北往南迁徙，如琅琊王氏、太原王氏、陈郡谢氏、泰山羊氏、鄢陵庾氏等等，其追随者不仅有佃户、部曲，而且有许多与家族不相干的人们，这在《世说新语》中就有很多记载。家族迁到新的地区也往往是聚族而居，血缘和地缘又结合在一起。这些豪门巨室形成了门阀士族，他们掌握了拥立皇帝和处理朝中大政的权力。南朝实际上是皇室与豪门强宗的联合政权，它不可能推行抑制兼并的政策，因此这个时期土地兼并极为剧烈。豪门强宗疯狂地掠夺土地，一个家族往往就是一个庄园实体，族长与庄园主是同一的。庄园往往不与外界发生经济交往，有些交换甚至就在庄园内部各户族众之间进行，即所谓"闭门成市"。在这种庄园中聚族而居的庄客多是同宗族人，少者数十家，多者有数千家。作为庄客，是具有同宗族人和依附农民的双重身份的。有些庄园为了防备战乱，还建立了具有武装力量的堡坞。这种庄园不仅在东晋和南朝林立，而且在北方也建有这样的庄园，如北朝李显甫在殷州建立的李鱼川庄园，占地方圆五六十里，聚族而居的有数千人之多。汾阴薛广所建庄园聚同姓有三千余家。

南朝的平民百姓乃至士大夫家庭中，父母兄弟之间分居各爨（音cuàn，炊）的情况较为普遍，所谓"今士大夫父母在而兄弟异居，十家而七；庶人父子殊产，八家而五"。[1]而北朝政权统治者鼓励同财共爨，这可能与北方一些少数民族刚刚从氏族社会向皇权专制制度过渡有关。统治者还保留着氏族血亲家族集团中共同生活互助互利的美好记忆。在统治者的提倡下，当时确实也出现了一些作为样板的世家大族的大家庭。这种风气一直延续到唐代（唐朝统治者也有北方少数民族的血统），像唐代的张公艺九世同居，但是正像他写给唐高宗看的一样，那是以百"忍"为代价的。隋以北方政权统一中国，消灭了许多南方的豪族大姓，但同时又有新的贵族、新的豪门出现。这些新的豪族都会以"收族"的名义扩大自己庇荫的人群。唐朝也是如此。

---

〔1〕顾炎武《日知录》卷一三。

从汉至唐之间人口出现过几个高峰，如西汉末年、东汉末年人口都接近6000万，[1]唐代天宝年间的人口增至8000万至9000万之间。[2]人口的增长不仅与生产力发展的水平发生了矛盾，而且一遇天灾人祸便会有大量的流民产生。这些在当时的户籍中皆有记载。因此，古代的社会控制不仅依靠自发组织起来的宗族组织，也有越来越完善的基层行政组织。

### 2. 秦汉至隋唐的基层行政组织及对人民的控制

秦的基层行政编制为乡、亭、里制。《汉书·百官公卿表》言：

> 大率十里一亭，亭有长；十亭一乡，乡有三老、有秩、啬夫、游徼。三老掌教化，啬夫职听讼、收赋税；游徼徼循禁贼盗。

这是“里、亭、乡”三级制，“里”有里魁，“亭”有亭长。但这两级负责人大约都是由乡指定的。乡级的“三老”等在汉代已经“有秩”（有品级）了。[3]汉承秦制，也大体如此。有的研究者指出：

> 秦汉以后，许多朝代的乡里制度结构基本采用“三级制”，如北魏的三长制，北齐的党、闾、邻里，北周的党、闾、里，隋初的族、闾、保，宋代的牌、甲、保，以及明清两代的乡、都、图（或乡、都、里，或乡、都、村等）。[4]

这些基层组织负责百姓的户籍，而且定期检查，如有失实、流亡是要受处罚的。《睡虎地秦墓竹简·效律》中就有这方面的律条。在检阅民数及

---

〔1〕见葛剑雄《中国人口发展史》第四章。
〔2〕见葛剑雄《中国人口发展史》第六章。
〔3〕见《后汉书·百官五》。
〔4〕《中国乡里制度》第一章，社会科学文献出版社，1998。

其财物过程中，如“计脱实及出实多于律程，及不当出而出之”者，都要依照情节的轻重处以赔偿、罚甲，甚至免职的处分，可见当时对于百姓户籍的重视。到了汉代户籍制度更加完备。葛剑雄在《西汉人口地理》中说：

> 汉承秦制，在原来的基础上更加严密。西汉时人皆著籍，登记的项目至少包括年龄、性别、籍贯、身份、身长、相貌特征等。而且每年要由县令集中核查，每年的户籍由县、郡逐级上报朝廷。西汉的法律不容许人民脱离户籍，也不容许人民自由迁徙，隐匿逃户是有罪的。不仅如此，在职的地方官员也不得随意离开任所，诸侯王、列侯不得随便离开自己的封地。可以说基本上不存在自由迁徙。[1]

皇权专制时期，户籍是实现社会控制的手段，把人们紧紧束缚在户籍所在。

应该说，自秦以来，中国的户籍制度在世界上还是首屈一指的。每年八月，郡县都要对所属的编户齐民加以检核，然后造册，由“上计吏”（到京师汇报本郡情况的郡吏）随着上交的赋税一起呈报京师。这种户籍的原始面貌，我们还可以从出土的“居延汉简”的戍卒家属廪名籍和符传中略知一二。这种基层行政组织在行使职能时是借助宗族组织的，《两汉宗族研究》的作者就认为宗族的“父老”“是联系国家政府权力与地方宗族社会的一个重要的桥梁。‘父老’即是宗族的代表”。[2] 读两汉史籍，经常可以看到“父老”一词的出现（如刘邦回乡就有“父老”接待他），这些人就是民间领袖，也是宗族的长者。

魏晋南北朝期间的基层组织是对秦汉制度略加变化的“三长制”，立邻、里、党三级，结构与秦汉大体相同。但是因为豪门士族大建地主庄园，小农多被这些庄园吞没，土地被兼并，农民沦为农奴。这使得当

〔1〕 转引自杨师群《东周秦汉社会转型研究》，P208。
〔2〕《西汉家族研究》，P138。

时农村多为豪门贵族所控制，中央的权力很难达到。民间势力的膨胀使得朝廷所能控制的人口越来越少，基层行政机构形同虚设。隋唐重新统一了中国之后，建立了强大的中央政权，对地方与民间的控制能力加强。在隋朝统一中国的战争以及唐初争霸天下的混战之中，也吞没了不少江南的豪门大族和地主庄园。因此，在唐高祖李渊建立了大唐王朝后，得以重新组织农村居民，建立了名实相符的邻保制。《旧唐书·职官志》云：

> 百户为里，五里为乡，两京及州县之郭内分为坊，郊外为村。里及坊村皆有正，以司督察。一家为邻，五邻为保。保有长，以相禁约。

这种制度具有互相监视和连坐的作用，藉以维持治安及防止农民流亡。一保之内，有住户逃亡，则由保内诸家代为交纳；这样如果逃亡过多，其他诸户无法负担则会连带逃亡。我们从上面叙述的各个历史阶段的法律政策及其基层组织结构，都可以看出，统治者是以控制纳税人来保障朝廷税收为基本目的的。一方面是由于长期聚族而居形成的安土重迁的农民习性；一方面是皇权专制统治者加紧控制，所谓“理民之道，地著为本”，要把农民死钉在土地上。这样逐渐形成了人们对乡居的依赖。

宋代以后的各个朝代，基本上是遵循宋制，实行“保甲制”或“里甲制”。宋初按照地区的大小划分成“乡”与“里”，设有里正、户长、耆长等来管理乡村基层事务。“保甲制”是王安石变法中建立的，本为镇压地方反叛而设立，后逐渐成为一种基层组织单位，不仅把老百姓按照这种形式组织起来，而且藉以互相监督。自宋以后，户籍制度也更加完备，更加严密，对百姓的控制能力更强。

中国的农民不仅依附于土地，而且要依靠家族、依靠宗族。他们所居住的邻里乡党往往也就是他们的族亲或姻亲。他们之间不仅有地缘关系，而且血缘相关。农民的生存、发展、事业和社会关系都在他们所居住的地方。因此，我国农民的最大的特性就是安土重迁，不肯轻易离土

背乡。汉元帝在其诏书中说：

> 安土重迁，黎民之性；骨肉相附，人情所愿也。
>
> 《汉书·元帝纪》

这里的“黎民”主要指农民。在农民看来，没有什么比“远弃先祖坟墓，破产失业，亲戚别离”[1]更为悲惨的了。因此，家族、宗族制度的衰落，不仅是朝廷和统治阶级所不愿意看到的，对于广大宗法人来说更是不堪瞻念的噩梦。从两汉到唐末五代，家族制度的由盛到衰落，特别是经过唐末和五代的战乱，大姓豪族被扫荡殆尽，许多地主庄园遭到焚毁，使得大族的庇荫能力急剧下降，聚族而居的现象自然会大大减少。一些维护皇权专制制度的思想家就要扶衰救弊，在新的条件下重建宗法制度。

## 四、宋代及宋代以后宗法家族制度的确立

### 1. 宋儒重建宗法制

“宗法”这个词始见于宋代张载的《经学理窟·宗法》。[2]唐自中叶以后，战争、动乱不断，先是藩镇割据，中央与地方、地方与地方争来夺去，百姓涂炭；后来是王仙芝、黄巢武装起义战争遍及大江南北；直到五代十国，无一日无一地没有战乱。经过长时期的大规模的战乱，自魏晋以来形成的门阀士族和地主庄园几乎是扫地以尽。即使是隋唐的世

---

〔1〕《汉书·元帝纪》。
〔2〕《张子全书》卷四。

家大族，也多不存在。再加上唐代商业长足的发展和官吏文人化，人口的流动性增强了。这里以唐代诗人杜甫为例，杜家郡望，本在长安城南京兆杜陵，其先祖晋名将杜预长期镇守荆州，到杜预重孙东晋杜逊便南迁襄阳，所以杜甫又称“襄阳杜甫”，杜甫曾祖杜依艺又曾为巩县令（今河南巩义市），定居巩县，杜甫生于巩县，因此现在都称杜甫为巩县人。虽然杜甫在长安杜陵、东都洛阳东部的偃师都有田园，但是他没有长期与族人居住在一起，甚至与自己的四个兄弟都未聚居，往往是天各一方的。杜甫本人是半生漂泊，最后死在湖湘之间的一艘小船上。人们这种自愿或被迫的流动，导致族众们各奔东西，外出谋生，从而改变了旧日生活的轨道和观念。因此，“宗子法废”，豪门士族谱牒的散失，就是不可避免的了。

家族的聚居虽有与皇权专制统治相矛盾的一面，它的强大对于专制统治者也有一定的威胁；然而因为它的序列与皇权专制国家同构，也能成为皇权专制政权的基础。从本质上来说，家庭聚居是有利于皇权专制社会稳定的，因为它是民间社会，具有一定的弹性，它的存在可以成为社会震荡的一种减震机制，对于宗族内反社会行为有一定的控制作用。宋代理学家们面对聚族而居大大弱化、个体小家庭再度普遍化和人们血缘观念淡薄的情况，感到十分忧心。为了加强皇权专制的统治和实现有效的社会控制，提出了建立宗法家族制度的设想。张载在《经学理窟·宗法》中说：

> 管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系世族与立宗子法。宗法不立，则人不知统系来处。古人亦鲜有不知来处者。宗子法废，后世尚谱牒，犹有遗风；谱牒又废，人家不知来处，无百年之家，骨肉无统，虽至亲恩亦薄。
>
> 今日大臣之家，且可方宗子法，比如一人数子，且以嫡长为大宗，须据所有家计厚给以养宗子，宗子势重，即愿得之。供宗子外，乃将所有均给族人……宗子不善，则别择其次贤者立之。

张载感叹，经过战乱宗族凋落，人们不知道自己的“统系来处”，这样即使是亲骨肉由于不相知，也弄得一点感情都没有了，因此他倡导要建立“宗法”。

所谓“宗法”就是“宗子法”，是以血缘关系为纽带，将一个祖先的子孙团聚在一起，形成一个严密的社会组织，在家族内部设立“宗子”，管理家族事务，统率族人，监督族众，使一个家族中的家庭之间做到有无相通，患难相恤。这里所谓的“宗子”就是后世所称的“族长”。宗法家族还要立宗庙，用以祭祀祖先，供奉祖宗神主牌位，这也就是近代家族制度中的祠堂，以加强家族的凝聚力。另外，还制定了本族的家法，用以约束和箝制族人的言行，惩治“不法”族众和对宗子不满的族内子弟。特别奇怪的是，这里说如果“宗子不善，则别择其次贤者立之”。先秦的“宗子”是由“大宗”嫡长子担任，他死去由他的嫡长子继承，不存在更换的问题。这种制度是由自然血统决定的，不存在着选择问题。而宋代和宋代以后的宗法，是宋儒根据他们对先秦礼制的理解和现实生活的需要设计出来的，因此连“宗子”也是可以更动的了，而且要以“贤”替代“长”了。

张载设计的“宗子法”只是行于大臣之家的。[1] 南宋的理学大师朱熹，看到了建立宗法在社会稳定和增强人们凝聚力方面的作用，于是便把它作为一种具有普适性的制度推广到所有家庭中去。他对宗法家族制度作了理论论述，并精心设计和规定了其具体的内容。这些都体现在他的《家礼》[2] 一书中。

按照《家礼》的设计，新的宗法家族制度成为一种组织严密、法度严格，由宗子（族长）领导的具有血缘、地缘双重关系的社会团体。《家礼·通礼》中第一条就是“祠堂”。其中解释说“君子将营宫室，先立祠堂。于正寝之东，为四龛以奉先世神主”。第二条是“置祭田”也包括墓

[1] 张载在谈到宗法存在的意义时就指出，没有“宗法”就不会有“世臣”。

[2] 王懋竑认为《家礼》一书非朱熹作。“四库”馆臣也赞同（见《四库全书总目》）。因为数百年来都认为是朱熹作，直至现在南方一些家族建祠堂、叙家谱、祭祀祖先尚奉此书为圭臬，这里权作朱作。

田，以解决族内丧葬祭祀费用。这些地占全族田地的二十分之一。第三条是“具祭器”。后世的家族制度基本上就是按宋儒（包括朱熹）的设计建立的。这一点在徐扬杰《中国家族制度史》中有很详尽的记载。书中指出，封建社会的后半期直至近代，聚族而居的家族组织是家族制度的主要形式。这包括两类，一是由个体小家庭组成的聚族而居的封建专制家族组织，二是累世同居共财的大家庭。以前者为多。这些聚族而居的小家庭，一般只包括两三代数口之家，是一个基本的生产和消费单位。若干有血缘关系的同姓的小家庭聚居在一个村子或邻近几个村子之中。他们都是一个男性祖先的子孙，建立祠堂一所，岁时祭祀共同的祖先，修纂家谱一部，其中详细记载了每个小家庭成员以及他们之间的血缘亲属关系，还有共同的族产和严格的族规。

宗法制度除了依赖血缘关系以外，聚居亦是其保障。为了保持宗法的稳固，自北魏以来，在土地买卖中就有“先问亲邻”的传统，唐代更以法律的形式确定了亲邻的优先购买权。这样做的目的是为了加强对宗族流散的控制。宋代初年，买卖土地田宅也有“问亲邻之法”，后来，土地流通加速，此法对于土地流通是个障碍。王安石变法中对此有所改动，绍圣元年（1094）有大臣上奏，为了便于“贫而急售者”，“乞用熙宁元丰法，不问亲邻以便之，应问邻者，止问本宗有服亲”。[1]这是在不影响宗法聚居的情况下的通融做法。这表明宋儒在重建宗法制的时候受到朝廷的支持。

这种村落聚族而居的情况是十分普遍的，无论在南方还是北方都是如此。这些在地方志和许多有关农村的记载中有较多的反映。如徽州地区，村落聚居的大家族，大多对自己从唐宋以来的数百年的世系脉络和血缘关系了解得清清楚楚，说明他们长期在此居住，很少迁徙。浙江临安地区，一个家族几十代都聚居在一起，从不远徙他乡。这种聚族而居的村落，往往一个村子就是一个姓，一个家族。两个以上异姓家族共属一个村落的情况很少。村中的事务，包括家族事务，皆由族长管理。由

〔1〕 见马端临《文献通考》卷五《田赋考五》。

他治理本族的族众（也就是村民），对外代表本族（本村）。族长有的是血缘继承，更多的则是族内推举年高德劭之人。

在这种情况下，族内民众除了交纳赋税外，很少与皇家基层政权发生直接的关系。这样的村落又是一个自给自足的经济单位。一个小家庭内部也是小农业与小手工业相结合的，家庭与家庭之间可以互相调剂，不出村子，人们的基本需要都可以得到满足。另外，这样的家族与村落，还是与外界隔绝的封闭的政治实体。聚族而居的村落在经济上能自我满足，决定了它在政治上必然是不依赖外界的。有的为了防御，还建立了堡坞、石墙或土围子。族众居住在村子里，犹如生活在一个半独立的小小的王国之中。很少与外面接触，更缺少独立地代表自己与他人交往的机会，长此以往，生活在聚族而居的人们，个性萎缩了，对本家族有强烈的依赖性，一离开本族聚居的地方，便不懂得如何生活。这样的民众自然对于宗族、家族有着很强的依赖性。

### 2. 社会人群的垂直流动与重建宗法制的关系

从隋代开始至宋代成熟的科举制度也促进了宗法家族聚居的发展。科举制度始于隋大业间，到了唐代，科举考试制度化了，唐代是每年一科，但取士很少，每科不过一二十人。考试时，试卷不糊名，考官也没有回避制度。考官的朱笔经常被当时官场与上层社会的舆论所左右。这种名其为考试制度，实际上是类似“文革”中“考大学”时实行的“推荐与选拔相结合”。考生是否考中，甚至考中名次的先后，在进入考场之前早已经决定了。当然主考官的好恶也很重要，每届科举考试都是考官“卖恩”的过程，当时人们把自己取中一个进士看作置下一座“美庄良田”，[1] 考试只是个形式。在这种情况下，没有靠山的寒族士人很难考中，除非此人特别善于公关工作，善于向社会推销自己（这样的事例在唐代笔记小说中常有记载），否则是毫无希望的。唐代进士考试所录

〔1〕中唐中书舍人崔群主持科举考试后，就曾对他的夫人说，他新置下三十处“美庄良田”。夫人说没见你买呀？崔群说，我新放了三十个进士，等于三十处庄田。见《独异志》卷下。

取名额也十分有限。白居易考中进士时29岁，兴奋之余，作有“慈恩塔下题名处，十七人中最少年”的诗句，可知此科取士17人。崔群主持的那一科是30人，一般都是二三十人。这种考试基本上还是被名门贵胄所垄断，很难刺激平民百姓读书的积极性，寒门布衣连被州郡长官推荐入京参加考试（名叫送解，相当于明清时期的举人考试）的机会都很少。

宋代对科举考试制度作了大幅度的改革，在考试中逐步推行了回避（与考官有亲戚关系的考生，另设考场，亦称“别头试”、“别试”）、锁院（考官一进入考场即锁门不出，以回避请托）、弥封（即“糊名”，将考生的姓名、籍贯、家世的介绍一律封贴）、誊录（考生答卷皆经誊录后，方给考官审阅，考官不直接接触考生亲笔答卷）等制度。这样就革除了请托、舞弊等危害考试公正的弊病，其目的在于求得考试之中的公正，给一般平民百姓参加科举考试以一线希望。宋代科举在礼部考完之后，又增加了皇帝或以皇帝名义主持的“殿试”，通过者即可释褐为官，称“天子门生”，抬高了进士的地位。宋代录取人数比唐代增加了数倍，据何怀宏统计，唐代每年录取进士的平均数目为24人，宋代为133人。[1] 宋代平时每科（宋代改为三年一科）取三四百人。北宋真宗咸平三年（1000）三月、五月两次取士，共取2100余人。景德二年（1005）又取士1000人。取士数目大幅度地增加，吸引了更多的人读书上进。朱瑞熙《宋代社会研究》中对南宋理宗宝祐四年（1256）《登科录》所载601名进士作了分析，指出本届科举考试所取进士，官僚家庭出身的184人，平民（指父亲、祖父、曾祖父三代无做官者，又非皇帝宗室）家庭出身的417人，平民占了2/3以上。因此，相传为宋人汪洙所作的《劝学诗》中的“朝为田舍郎，暮登天子堂”，就不完全是统治者欺骗老百姓的一句空话，它部分地反映了宋代及宋代以后的科举制度的事实。

宋代官僚构成实现了文人化。官僚特别是地位重要的官僚，绝大多数是出身于科举之门，其比例大大超过了清代（清代占官僚总数一多半的是满人、蒙古人出身，他们大多不需要经过科举）。“满朝金紫贵，尽

---

〔1〕见何怀宏《选举社会及其终结》P348，三联书店，1998。

是读书人”正是这种现象的写照。他们人数众多，又在政府的各个部门中担任一定的职务，掌握实际权力，在社会上十分活跃，也为各个阶层的人们所羡慕。但是要考中进士需要相当高的成本，从读书到参加各级考试要有很大的花费。宗法家族为了提高家族的地位和凝聚力，希望多出有功名的士子，于是便出现了以宗族的力量培养族中优秀子弟参加科举考试的情形。贫寒之家的子弟要想在仕途上有出路，必须依靠宗法家族。这样一个人中了进士，做了官，乃是全家族的荣誉，他也要相应地在精神与物质上报答家族的培养与支持。他们或致仕退休，或退隐休闲，都要回到家乡去（特别是在宗法家族充分发展的明清两代），成为乡绅，为本宗族增加实力。他们有士大夫的社会地位（由于这种地位他们会享受相应的排场），他们还有同僚、同年等作为政治上的奥援，自然会受到乡里人们的敬畏。明代对归乡的士大夫所应受到的礼遇，在法律上作了规定。洪武十二年（1379）的诏令特别规定：

> 致仕官居乡里，惟于宗族序尊卑如家人礼，若筵宴则设别席，不许坐于无官者之下，如与同致仕者会则序爵，爵同序齿。其与异姓无官者相见，不必答礼。庶民则以官礼谒见，敢有凌侮者论如律，著为律。
>
> 《明太祖实录》卷一二六，
> 转引自吴晗、费孝通《皇权与绅权》

一个家族有了乡绅是引以为自豪的，他们必然成为宗法家族凝聚的核心。有些乡绅就成为该家族的宗子（族长），或家族活动的积极分子。因此，科举制度的发展及其被全社会的认同与尊崇，也使得宗法家族进一步巩固与壮大。这种社会垂直流动增大，也使得有功名的家族越来越多，世代都是平民百姓的宗族、家族越来越少。懂得宋儒所设计宗法家族制度的人越来越多，按照这种制度组织自己家族的人们也越来越多，这样使得宗法礼制和宗法礼制中所体现的宗法意识越来越深入人心。

### 3. 家族宗法制度与儒家思想

宗法家族制度与主流的意识形态——儒家思想，也就是宗法文化是一致的，实际上它就是根据儒家经典确定下来的。朱熹也说过，礼犹在，虽宗子法废，其精神仍然传了下来。[1] 这种礼制是有利于巩固皇权专制统治的，所以朝廷与官府对此采取了支持和扶持的态度，并在物质上与精神上予以鼓励，在法律上加以保护。例如，族长依照家法在本族祠堂内处置族中违反族规的族众，即使是处死，官府也是不会干涉的。那些不服族长管理的族众，则被视为违法犯罪，直到民国时期的刑律上还有“忤逆”的条款。家长可以把他们不满的子弟送上法庭治罪。官府与家族在对待族众问题上，大多情况下是完全一致的。社会学家林耀华在上个世纪30年代所著《义序的宗族研究》第四节中，说到宗族与官府往来时，写道：

> 官府与乡村的冲突，可说等于零。族人存有奸人，官府则惟祠堂是问，这可见全族族人的集体责任。官府任意擒人，祠堂亦有权申辩。[2]

直至民国初年尚保存明清时期的遗风。

宋代的士大夫又发明了乡村中老百姓的自我教育制度——“乡约法”。这种制度创始于陕西蓝田之吕大临、吕大防兄弟。他们在北宋熙宁九年（1076）创立了吕氏乡约，这是一种自发的地方组织，目的是为了倡导儒家的伦理道德、推广地方教育、促进社会交流及民间的经济合作。其具体的方法是，在地方上推举一位年高德劭者为约正，两位有学行者为约副；每月另选一人为“直月”，月终如有善行者，则加以奖励；有过者，则加以劝改。这种以教化为主的地方组织虽不强迫人们加入，但因为是由地方乡绅组织，处于弱势的百姓也很难回避，他们只要加入

---

〔1〕见《家礼》。

〔2〕《义序的家族研究》，三联书店，2000。

便受到约束。吕氏乡约的规定是：

（1）以德业相劝：希望约中之人居家时能事父兄，教子弟，待妻妾；在外时能事长上，接朋友，教后生，御童仆。

（2）过失相规：如有过犯，则诸约正以义理教诲之，不听教诲者，则听其自动退出。

（3）礼俗相交：制定应对进退之礼，以供乡约之内的人遵守。

（4）患难相恤：凡有水灾、盗贼、疾病、死丧、孤弱、诬枉、贫乏之家，可以告诉约正，约正则邀集约中之人，互相救济。这种互济还不止限于约中之人，对于没有入约的邻里中有困难者，约中人也有义务帮助。[1]

“相约法”还规定了违反约定时的“罚式”；入约民众相聚的规定“聚会”和主持者“主事”。

这种借帮助他人解决困难来剥夺其私人空间的做法，实际上是一种交换，入“乡约”的人们牺牲了自主的权利，以换取强势团体——宗族的保护。

南宋理学大师朱熹对这个制度特别赞赏，也曾大加鼓吹，认为乡约法是能够给百姓带来实惠的。他还对二吕所订之法作了增订，主要在礼仪上有所增添，这就是被后世所重的《朱子增损吕氏乡约》[2]。然而它并未引起当时南宋统治者的充分关注。这虽与程朱学派在南宋中叶多次受到当权者的打压有关，也可见当时的主要矛盾是外患，对于百姓的驯化虽然于统治者有用，但却是缓不济急的。

如果说制定和推行乡约制度，在宋代仅仅是一些理学家和某些士大夫家庭自发的、个人的行为，但到了明代则得到了朝廷的肯定。新建立的朝代都把驯化百姓看成立国之基，出身于社会底层的明太祖皇帝朱元璋更懂得这一点。他发现了“乡约”是具有维系社会稳定的功能的。它不仅可以救助那些辗转沟壑的人们，使他们不至于走投无路，铤而走险；更便于从思想上约束那些不逞之徒。当然它还有利于激发在乡的

〔1〕见《蓝田吕氏遗著·吕氏乡约乡仪》。

〔2〕见《晦庵先生朱文公文集》卷七四。

"乡绅"和地方官安定一方的责任感，并为了统治集团的长远利益作出牺牲。

乡约法源于宗法制度，统治者倡导和推行它的目的，也是为了巩固宗法制度，从而促使社会稳定。乡约法又有不同于宗法之处。两者的区别在于：一，宗族制度不一定都具有很强的政治和伦理的教育功能，而乡约法就是以教育乡人为其目的的；二，宗法制度只组织有相同血缘关系的人们，而乡约法所组织的对象包括一些非同宗而居住在一个地域的人们。按照吕大临兄弟乡约的内容，明太祖朱元璋加以增删，颁布了所谓《六谕》，包括"孝顺父母，恭敬长上，和睦乡里，教训子弟，各安生理，无作非为"等对平民百姓具有约束性的条款。清代为了巩固政权，特别注重基层的安定，顺治、康熙、雍正三朝在这方面极为突出。统治者借鉴了明代的许多统治方法。顺治皇帝重新颁布了明太祖的《六谕》，康熙皇帝把乡约增为《十六条圣谕》：

> 敦孝弟以重人伦，笃宗族以昭雍睦。和乡党以息争讼，重农桑以足衣食。尚节俭以惜财用，隆学校以端士习。黜异端以崇正学，讲法律以警愚顽。明礼让以厚风俗，务本业以定民志。训子弟以禁非为，息诬告以全良善。诫窝逃以免株连，完粮税以省催科。联保甲以弭盗贼，解仇忿以重身命。[1]

作为乡约的基本准则。雍正二年（1724），又颁布了长达一万字的《圣谕广训》。无论多少训条，其基本原则就是教导平民百姓做到忠孝。雍正七年（1729），下令扩大乡约人员的编制。乡约本来是宗法家族自我教育的产物，到了清代，成为官方基层政权的辅助性的组织。它不仅用来约束本家族的成员，而且还在官府的支持下，冲破血缘关系的界限，用来管理本乡异姓的居民。如果翻阅清初至中叶一些曾经做过地方官的文人士大夫的个人集子，经常可以看到他们在地方上兢兢业业宣传"圣谕"

[1] 见《圣谕广训》，《四库全书》本。

“六条”和“十六条”的情景。他们几乎众口一致地说，“圣谕”很有作用。清初儒者汤斌在担任潼关道副使时，在民间讲论乡约，有兄弟二人打官司，汤收状后不问，让他们常来听讲乡约，听到第三次，兄弟二人涕泣悔过，并主动收回了状纸。后来兄弟非常和睦。〔1〕

除了乡约之外，还有家训、族规、格言、先贤语录和官方公布的上谕等等，都是向人们灌输正统观念的教材。宗法家族在宗庙（或称祠堂）宣读家谱、族谱；在本乡会所读乡约，读上谕；族众之间以道德功业互相劝勉，在过失上相互规劝，这些在宗法家族的乡约中都有细致的规定。我们这里以明万历四十年（1612）纂修的江苏海安《虎墩崔氏祖谱》为例，该祖谱不仅详细记载了本族发展的过程，而且订立了“族约”、“族戒”。“族约”中规定了“立族长”、“宣圣谕”（宣读明代洪武皇帝的《六谕》）、“敦族谊”、“创祠宇”、“置祭田”、“守坟墓”、“重谱牒”、“立宗会”、“叙伦理”、“正闺门”、“端蒙养”、“供赋役”、“勤职业”、“尚节俭”、“谨储积”等等。〔2〕这些族规、族戒几乎包括了族人生活的全部内容，从宗族祭祀到族长威权；从生活的依托到死后的安排；从男女异序到邻里关系；从音容举止到饮食服饰；从屋室建筑到思想的规范；从服从国家律令到自觉地“为王前驱”等等，都作了详细的规定，族人只有遵守的义务，而享受不到任何权利（其惟一的权利就是族内承认他是本族的一员）。这种制度化的族规便成了一条条捆绑族人的绳索；族人的一举一动都不能越出族规所划出的界限。族规、乡约一类的民间自我约束、自我教育的组织与规范，在推广与普及皇权专制思想和维护皇权专制统治秩序上发挥了极其重要的作用。这是皇权专制社会能够保持长期稳定的基础。翻开各地的方志，都可以看到有大量的孝子、义民、贞妇、烈女充斥其中，这往往是族规、乡约一类规范教育和约束的结果。而统治者认同宗族组织、家族组织也就不奇怪了。

宗族的“敦族谊”也是落在实处的，这是作为本族成员能够享受的

---

〔1〕见《汤子遗书·附录》。

〔2〕见《中国家族谱纵横谈·明代谱学概说》，广西教育出版社，1993。




**图2.2　报本堂**

老年画《报本堂》体现的是生活在宗法社会人们的想法，“报本”本来是“礼”中的重要原则之一。然而由于小农眼界的限制，他们只能想到“三代”。他们希望通过祭祀得到赐福。下面所展示的“福”也就是“洞房花烛夜，金榜题名时”。

惟一权利。宋代名臣范仲淹为家族“置负郭常稔之田千亩，号曰‘义田’，以养济群族之人”。[1] 自此以后，大多数聚族较众而又有过发达人物的家族都有“义田”。范氏所置义田是族内人都有份，《义田记》中说：

> 择族之长而贤者主其计，而时其出纳焉。日食人一升，岁衣人一缣。嫁女者五十千，再嫁者三十千；娶妇者三十千，再娶者十五千。葬者如再嫁之数。幼者十千。族之聚者九十口，岁入给稻八百斛，以其所入，给其所聚，沛然有余而无穷。

而在一般的家族，特别是聚族人较多的家族，其辅助和救济还是有重点的。一般都是选择生活确实困难，非本族资助难以存活的人们。如鳏寡孤独，自幼废疾，孀居未有子者，以及青黄不接之时的临时救济。义田所出产还要拨出一部分培养贫寒之家的子弟学习和参加科举考试，如开办义学，补助入学者笔墨膏火费等等。如果考中秀才、举人、进士，还会有不同的奖励。这样的救济、辅助，加强了族人的向心力、凝聚力，使全体族人感到有个靠山，从而也加强了族人对血缘和地缘的依赖性。

我们还可以看到，强宗大族在祭祀中把教化与娱乐结合起来，在重大的节日里或与本宗族有关的“冠婚葬祭”活动之中都要演戏，虽然许多时候是在乡村或集镇范围之内进行的，但其实质上还是宗族活动，因为此地所居住的大多是本族之人。这正如日本学者田仲一成在《中国的宗族与戏剧》一书《结章》中所说的，地缘组织在中国古代没有独立性[2]，与其说是地缘的结合，还不如说是由地缘组织的基础——血缘集团——宗族构成精密的集合体。在中国，地缘社会不能表达自己独立的思想，它的祭祀观念本身，直接来自于构成其根基的宗族。所以不论是祭祀，还是演出，都是要灌输宗族观念的。从常演的一些剧目也可以看出，从中寄托了对昌大宗族的企望和对宗法意识的忠诚，这一点在《中

---

[1] 《宋文鉴·义田记》。

[2] 独立的地缘组织构成了现代社区，人与人关系是靠契约组织起来的，与靠血缘联系起来的宗法制度是完全不同的。

国的宗族与戏剧》一书中有极为详尽的统计与记载。这种娱乐活动是充满温馨的，不仅教育了族众，而且使得宗族之间的关系更加融洽。这种思想意识对于宗族、家族的巩固是起了正面作用的。

马克思在《德意志意识形态》中的“关于意识的生产”一节中指出：

> 支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神的生产资料。

又说：

> 统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想。[1]

在中国皇权社会也是如此，统治阶级利用各种手段向被统治阶级进行思想渗透。他们也通过宗法家族中的种种规定和习俗，把当时的统治阶级的思想灌输到普通的老百姓中去。使得统治者与被统治者的思想意识合而为一，共同构成当时的占主流地位的思想体系。这也是皇权专制社会得以长期稳定的因素之一。

上面我们不惮其烦地介绍了中国宗法组织及其基层行政机构的演变过程，与以宗法制度为背景的乡约法对于巩固皇权专制政权和驯化百姓的作用，其意在说明，这种制度与组织对于身处其中的平民百姓起着控制与保护的双重作用。作为个体的平民百姓，只是宗法网络中的一个点，他们没有独立自主性，因而也就丧失了独立自主意识。在这样的社会环境中生长成人的个体，不能得到充分的发展，他们个性萎缩，思想保守，缺少主动精神就是必然的了。他们缺少独立应付社会的办法，对外，要靠宗法制度中的领袖人物代表自己，把自己应享受的权利和应该承担的义务一股脑儿交给族长。一旦宗族崩溃，家族破裂，这些宗法人

---

〔1〕人民出版社，1962。

很难面对社会。这时，他们或者因为不能适应环境的变化而被淘汰，或者只是表现出保护自己生命和求生的动物本能，为此，无所不为，甚至几千年积累的文明在一旦之间被摧毁，呈现在人们面前的完全是个生物性质的“人”，然而这应该责怪他们吗？

## 五、乡土社会造就了乡土意识

“民间”是研究文学、文化学、民俗学使用十分频繁的一个词。但历来对“民间”的理解过于广泛，定义也嫌不够准确。凡是非官方，非文人士大夫的，都视为“民间”。实际上，在中国古代社会中，农民占全体人口的90%以上，如果要分析“民间思想意识”，首先，应该指的是农民的思想意识。

社会存在决定社会意识。广大农民的思想意识是由中国古代独特的社会结构所决定的。过去一些理论家谈及农民，只强调了他们与自然经济相联系的一面，以及他们被压迫被剥削的阶级特点。于是在分析其思想意识时，如果注重后面的一点便赞扬其革命性，若是看重前一点则强调其保守性。如果两者兼顾，就会说农民是革命性与保守性共存，在不同时期有不同的表现，这就叫“辩证地”看问题。实际上，问题没有这么简单。中世纪里所有的农民大都如此，为什么中国农民与欧洲农民不同，中国农民的特点在哪里？这一点研究者们没有给予明确而完满的解答。

通过我们对中国古代社会背景的分析，我认为，影响中国农民思想意识最重要的，也就是说能决定他们思想特质的，是家族和专制政权对农民的双重控制，以及宗法共同体之间的血缘关系与地缘关系的双重联

系，农民对这种控制的基本认同与对这种联系的无法根本摆脱，正像费孝通先生在《乡土中国》[1]中所说：

> 血缘是稳定的力量。在稳定的社会中，地缘不过是血缘的投影，“生于斯，死于斯”把人和地的因缘固定了。生，也就是血，决定了他的地。世代间人口的繁殖，像一个根上长出的树苗，在地域上的靠近在一伙。地域上的靠近可以说是血缘上亲疏的一种反映，区位是社会化了的空间。

这决定了农民思想不能摆脱皇权专制社会的主流意识。[2]这是很悲哀的，但它是事实。

农民与地主同处于宗法（或称家族）共同体之中，地主豪强通过多种手段力图加强对于农民的控制，这些我们在上面已经讲到。这种控制除了强制的一面以外，更多地展现在人们面前的还是温情脉脉的一面，看不到这一点则是片面的。宗法族长既是领袖，又是家长，他对家族管理是对宗法共同体的维护，有对族众的盘剥，更有对宗族成员的爱护。当地主豪强对家族的控制没有影响到朝廷根本利益之时，历代统治者也用法律和道德舆论支持这种控制。因此，农民对于本族地主豪强的依附性也在日益加深。他们的是非观念往往来自乡居的退休的官僚地主，乡绅的影响力甚至超出了本姓本族，扩展到整个他们所居住的地区。《儒林外史》第四十七回，写到五河县人的势利眼：

> 问五河县有甚么山川风景，是有个彭乡绅；问五河县有甚么出产希奇之物，是有个彭乡绅；问五河县那个有品望，是奉承彭乡绅；问那个有德性，是奉承彭乡绅；问那个有才情，是专会奉承彭乡绅。

---

〔1〕三联书店，1985。

〔2〕这种主流意识，也就是宗法制度在意识形态层次上的表现——儒家思想。

这一段所写的显然不单纯是某个文人墨客，而是作为一个地区的民风来写的，当然也包括了绝大多数的农民。长时期的人身依附，他们失去了自我意识，丧失了判断能力，他们对宗族和土地的依赖是他们思想意识的主流。秦晖在他的关于农民学的著作《田园诗与狂想曲》中讲到，在农民的“独立人格、自由个性、主体意识沉睡状态下，即使取消‘强制’，造成的也不会是自由，而是宗法式的散漫”。“散漫”本身是人身依附反面的表现，因为人身依附的问题决非一朝一夕就可以解决。秦晖又说，封建社会的人身与人格依附关系有两个层次，“第一层次是封建主义对农民的‘超经济强制’，第二层次是自然经济条件下所有人都是宗法共同体的依附者”。农民意识与农民的群体性格，首先是建立在这一宗法社会特征之上的，在这一点上有产有业的地主阶级与农民没有多大区别。如果他们没有摆脱共同体的控制，经济力量的强弱不可能对他们的群体性格起决定性作用。

农民有革命性的一面，首先我们对“革命”一词应有一个正确的理解。过去，我们理解的革命总与造反流血联系起来；实际上，革命的精义在于进步。因此，经济是否发展和社会是否进步才是衡量革命的尺度，并非只有暴力流血才是检验是否革命的试金石。我们这里说的农民的“革命性”，不是指他们所表现出的通过暴力形式改变财产所属权的激烈要求，虽然这种要求在当时的条件下有其合理性。然而，实事求是地说，单纯的农民暴动是不能改变其所处的经济制度和生产关系的。他们改变了生产资料和生活资料的所属权，也不过是姓张的不当地主改为姓李的当而已。从社会发展的宏观角度来看，并没有发生什么根本的变化。他们从来也没有提出过改变经济制度和社会制度的要求，那些为历史研究者所乐道的“均田”、“均富”等平均主义要求和“摧富益贫”的口号等等，都没有超出皇权社会和宗法制度的范畴。而且，这些思想观念最初也是儒家的创始人，如孔子、孟子等首先提出来的，而不是造反的农民发明的。往往是造反者接受了一些依附于他们，或企图在农民造反的队伍中为自己寻求出路的文人士大夫的指导，为争取更多群众的响应，才高举起要求改变分配结果这面旗帜的。另外，如我们在上一节中

所说的，摆脱或失去了宗法共同体控制与约束的、个性发展不成熟的农民，在社会大动乱中有着盲目烧杀破坏的倾向，几十年乃至几百年的经济文化积累可能毁于一旦，造成社会的大倒退。虽然这个责任不应该由被迫揭竿而起的造反者来负，但是没有分析地一律赞美，说只有武装斗争才能推动社会进步，也是不符合实际的。因此，中国农民的革命性更多地还是表现在日常的生产发展、经济进步与财富积累之中，以及由于这些渐变所导致的经济制度的变革和生产关系的改变。在中国历史上，这种缓慢的变革比那种足以扫荡一切财富积累的暴力变革更重要。可是因为它是逐渐的、不易被察觉的，所以也被人们所忽视。

长期的战争，大量毁灭人口和社会财富，必然导致社会的倒退（当然在残酷的压迫与剥削下，暴力革命往往是不可避免的，暴力革命后，生产与经济也可能很快得到恢复或长足的发展。这也是我们应该看到的）。中国农民家庭虽然依附于宗法共同体，但并非全无个人财产。他们具有一定的生产资料和生活资料，在生产的发展中，部分富裕的农民自然会产生摆脱宗法网络控制的欲望，和对于经济独立性的追求，继而产生对自主意识的要求，并逐渐形成独立的个性。这才是历史上的新现象。然而，这些都不是贫穷的产物，而是随着经济的发展而产生和发展的。因此，实事求是地说，皇权专制社会里，最革命的不是那些辗转沟壑、为求生存揭竿而起的造反者（如李自成、张献忠），而是默默无闻的“自发势力”（江南苏州、松江一带那些半是农民、半是手工业者的劳动致富者）；不是未庄里那些穷途末路，梦想着“造他妈妈反”，从中获取些个人好处的阿 Q，而是太湖周围小镇富裕的和追求发展的农民。但那是明代中叶以后，皇权社会末期的事了，而且始终没有发展成为真正的资本主义。这与当时处于落后的社会发展阶段的满洲人入主中原，及其推行的高度专制的经济政策与政治方针密切相关。

农民的保守性主要表现在：

> 留恋自然经济下田园诗式的宗法生活，留恋“道德经济”的和谐与安定，希望有一个庇护所保护他们逃避商品经济所必

然带来的竞争、分化、风险、动荡和破产的威胁。因此他们又有因循守旧、安土重迁、轻商抑商的一面。

《田园诗与狂想曲》

由于长期生活在宗法共同体之下，形成了对家长、族长的崇拜，从而发展到对官府、皇帝、鬼神以及一切权威，乃至一切有势力者的崇拜，甚至崇拜给他们带来明显危害的恶势力，为的是下次的祸害轻一些。鲁迅先生就说过：

中国人的对付鬼神，凶恶的是奉承，如瘟神和火神之类。

《谈皇帝》

因为不奉承则作恶更甚。汉朝初年，骊山脚下深受秦始皇之害的民众就为秦始皇盖了庙，而且勤于祭祀，当地老百姓说，如果伺候不周到就会招来疾风暴雨。从这些例子可见，农民占绝大多数的中国人的这种群体性格缺欠，正是专制压迫与宗法控制的产物。

专制统治者强调“以孝治天下”，除了它能够为生活在宗法制度下的各个阶层的人们所认同之外，也因为“孝”的精义是“无违”，用现代语言说就是“听话”，家族的所谓“孝子”是完全彻底地“承认长老的权力”（费孝通语）的。只有在家族之中做个百依百顺的“孝子”，到了社会上才能做一个合格的逆来顺受的良民。在统治阶级不断地思想灌输下，民众把皇权专制国家的专政机器视为与自己利害相关的家庭，把压迫剥削他们的官僚、皇帝看作保护他们的父母。有时被压得喘不过气来，被剥削得难以生存，他们也只是感慨自己不幸，遇上了贪官污吏和为富不仁的豪绅，或者认为遇到了昏庸的皇帝，从而盼望遇到“好皇帝”，遇到“清官”，希望他们能够“体察民情”，“为民作主”，给自己带来幸福。在这种社会环境下，宗法农民的群体性格只能是日益萎缩保守，他们缺少进取精神，特别是在政治上，甚至可以说是没有进取精神的，很少主动地去要求。平时，他们也认为不应该抗上，视造反为大逆

不道。

在特殊情况下，一些农民加入了造反队伍，这往往是盲目的，是完全没有再活下去的希望的时候的选择。[1] 而且大多数情况下是有游民作为造反的领袖或中坚力量的，农民往往是追随者。

农民是自我封闭的，一般情况下，他们是不愿意接受外来的挑战的，只要保住自己的衣食饱暖就够了。生活在自我封闭的圈子里的农民，割断了和外界一切事物的联系，除了本地与本家族之外，对于外面的世界知道得很少，其思想意识受到很大的局限。

从整体上来说，农民对于皇权专制社会的主流思想——儒家思想是认同的。因为儒家思想就其本质来说，是宗法制度在意识形态层面上的表现，世代生活在宗法制度下的农民对于儒家思想有一种天然的认同感。所以不必专制统治者灌输，农民对于儒家的政治思想、伦理观念都是能理解和遵守的。例如，儒家由族类意识衍化出来的以自我为中心的“爱有等差”的“差序格局”，农民不仅理解，而且能够实践。他们的宗法生活的实践也告诉他们，爱应该从自己的亲属开始，到关心自己家族、宗族，甚至也能扩大到周围的人们（例如同村之人），如果出了他们视野所及的这个范围，宗法农民就很难理解了。至于对待其他的宗族，他们便会采取“非我族类，其心必异”的态度。应该指出，宗法农民所接受的儒家思想意识，大多也是实践性较强的一面，至于儒家体系中的那一点超越精神，如对“四海之内皆兄弟也”的肯定；对“达则兼济天下”与大同理想的追求；对“朝闻道，夕死可矣”，“鞠躬尽瘁，死而后已”，“知其不可为而为之”的非功利的执著精神等等，是绝对不能理解的。生活的视野与文化教养局限了他们。儒家思想毕竟属于宗法文化中的精英部分，是思想家的创造。当然，劳动与生活的重压也会教育他们，也会使他们产生一些不单纯是属于儒家的思想片断，如对生产劳动意义的认识与肯定，对压迫、剥削的看法等等。但是，这些如果不经过思考者的理性化处理，它们还不是系统化的思想，只能是一些片断的

[1] 我们不能过高地估计“造反”的历史意义，因为一切有生命的物质，在其生命受到威胁时都是要反抗的。

感悟，因而，它很难对某些群体的行为起指导作用。

上面所述就是我理解的以农民思想为主体的民间意识，也可以称之为乡土意识。因为它是由“乡土中国”衍生出来的。千余年来，“乡土社会在地方性的限制下成了生于斯、死于斯的社会。常态的生活是终老是乡”。[1]因此，人们的思想意识也很少变化。直到近百年来，随着帝国主义的入侵所带来的欧美的异质文化，才使得中国固有的宗法文化受到前所未有的挑战，首当其冲的是其中的精英文化，后来也波及到民间文化，造成了前所未有的动荡。然而，较为落后的地区，农民意识仍然没有多大变化，我们从美国汉学家和思想史家欧达伟对华北农村流行的小戏、民间谚语的调查分析中所展示的华北地区农民的思想意识，仍可以看出这一点。[2]这个时期的民间思想意识，与我们上面剖析的仍然相差无几。

---

〔1〕费孝通《乡土中国·乡土本色》，北京大学出版社，1997。

〔2〕参见欧达伟所著《中国民众思想史论——20世纪初期—1949年华北地区的民间文献及其思想观念研究》，中央民族大学出版社，1995。

# 第三章

# 脱离了宗法与家族秩序的人们

三种“脱序”人：流民是社会动乱的主力军；游士的实用主义价值观，纵横捭阖的处世手段，没有固定是非观念的认识论，直接影响着后世的游民知识分子，他们往往成为游民骚乱、农民起义或暴乱中的“摇羽毛扇”的人物；游侠是游民仰慕崇拜的对象，他们敢于反抗、勇敢、不怕死，有的还有与社会抗衡的经验，在游民骚乱、市民抗暴或农民起义之中，他们往往成为中坚力量，成为领导层面的人物。

## 一、什么是“脱序”？

上面我们探讨了以宗法家族秩序为特点的中国古代社会结构，及其生活在这个社会里的下层人们，主要是农民的思想意识的倾向。宗法社会在当时的地位属于主流社会，生活在这个社会中的人们自然属于一个群体，而在封闭的、交流不畅的社会里，人们的行为习惯和个性主要是由其所属的群体塑造的。在上一章，我们就生活在主流社会底层的农民的思想意识的特点及其形成原因作了介绍。这些是既定社会结构之中有自己位置的人们的情况，而那些在主流社会中失去了自己位置的人们又会如何呢？本书所研究的是脱离了宗法家族秩序的人们，即自宋代及宋代以后形成的游民群体。

我在本书中使用了“脱序”这一概念，把脱离了当时主流社会秩序的人们称之为“脱序人”。中国古代是组织类型的社会，依靠自然与人为的手段把人们组织在特定的社会网络之中，脱离主流社会秩序是指从这个社会网络中游离出来。“脱序”无论就社会的组织者还是对多数的脱离者来说都是不情愿的。“脱序者”中的大部分是被迫的，是他们在主流社会中实在生活不下去之时的无奈选择。“脱序”之后的人们别有天地，这个天地是无序的、混乱的、盲目的、充满了艰辛与苦难的，是要单独面对社会的，这也是初“脱序”的人们很难适应的。为了生存，脱序的人们就要组织与主流社会相对抗的隐性社会，甚至要藉此发展自己，并彻底改变自己的一切。这一切都促使他们要产生一套有别于主流社会人们的思想意识以应付自己社会地位的变化。这种思想意识的本质是与社会主流相对抗的，它是人们“脱序”的产物。脱离主流社会秩序

的人越多，反主流的思想意识越强大。

中国在自春秋战国以来的近三千年的历史中，脱离主流社会秩序的不止是游民，游民大规模地出现还是在宋代和宋代以后。在此之前，同样有脱序的人群和游民存在，在宋代和宋以后也有与游民并存的其他脱序的人群。这些不同的脱离社会秩序的群体之间是互有影响的，因此，我们在论述游民群体之前，先对中国古代社会中其他脱序群体作些评介。

前面把两千余年的宗法史按照宗法和宗族在社会构成中的地位粗略地分为三个时期，脱序的人群除了流民是贯穿了先秦至近代以外，其他的脱序群体（如游士、游侠、游民）在这三个时期内，其表现是各有不同的。如第一个时期，特别是战国时代，身份社会逐渐解体，原有的社会秩序正在瓦解，脱序渐成常态，但其中以游士最活跃，这是他们的黄金时期，穿梭于各国政治舞台之上，他们也最显眼，历史上的重大事件都聚焦在政治舞台上；第二个时期是游侠，他们纵横驰骋于社会的上下层之中，以充当社会良心自命，这些人颇有贵族遗风，他们脱序不是被迫，而是自己对生活的一种选择；第三个时期才是游民泛滥的时代，也是游民在主流社会之外形成群体的时期。这个时期中每一次剧烈的社会震荡都会有大批的游民参加。

中国这块土地，自进入文明时代以来，都是聚集人口最多的地方。每一次严重的天灾人祸，都会制造出大量的饥民，为了求生，他们播散四方，我们称之为流民。这是各个时期都曾经大量出现的社会问题，流民是极易引起社会动乱的。

## 二、社会动乱的主力军——流民

中国古代社会的生产和经济都不够发达，交通也很闭塞，但是在社

会控制方面却走在世界的前列。我们在前一章对两千多年统治者控制人民的方式作了简略的回顾，读者可以看出统治者根据中国社会的特点，抓住了对人的个体从外到内的控制，可以感受到统治者控制社会手段的严密。然而这样做的结果不一定能够达到统治者的理想，即把“石民”——士农工商——都牢牢地束缚在“正常秩序”之中，生活在他们所应该生活的地方。

### 1. 流民产生的原因

流民是自有社会组织以来就有的现象，不过我们对于往古社会生活细部知之不多，但也可看到一些零星的记载，即使是“圣君”统治时期也有流亡。《左传·昭公七年》所载“周文王之法曰‘有王荒阅’。所以得天下也”。这是说周文王的法律就规定了有逃亡者（大半是奴隶），就要大加搜索，对于逃亡者还很严厉。不过后世的流亡大多是迫于天灾人祸。专制统治者往往为了眼前利益，破坏符合自己长远利益的制度，把农民从土地上赶走，使得他们变成流民，另外，还有难以克服的各种自然灾害也在驱赶着极易破产的小农，西汉的鲍宣讲到造成农民流亡的原因时说：

> 凡民有七亡：阴阳不和，水旱为灾，一亡也；县官重责，更赋租税，二亡也；贪吏并公，受取不已，三亡也；豪强大姓，蚕食无厌，四亡也；苛吏繇役，失农桑时，五亡也；部落鼓鸣，男女遮列，六亡也；盗贼劫略，取民财物，七亡也。
>
> 《汉书·鲍宣传》

朝廷增加赋税、官吏贪财受贿、徭役不顾农时，特别是巨大自然灾害等等，都是造成农民大量流亡的根本原因。这虽然说的是西汉末年的情况，实际上整个皇权专制社会里都大体如此。

除了外在原因导致了农民的流亡外，其内在原因是中国农业经营的

土地规模过小，经不住天灾人祸摧残。台湾学者赵岗先生在《中国土地制度史》[1]中指出，地权分散的主要原因是租税制度的变化（如从实物地租到地租的货币化），人口的增多和商业利润流向农村。中国古代社会生产力低下，人口众多，土地有限，人均土地的占有量本来就很少。先秦是宗法国家，贵族从权力到财产都由长子继承，“四民”的身份与职业也都由长子继承。在这种制度下，财富还比较容易聚集，“四民”各自的职业和身份也较为稳定。秦代以后，除了皇位、王位等爵位、职位之外，在土地和财产上废除了长子继承制，财富、土地极易分散。特别是自唐代《唐律疏议》颁布以来，历代王朝都明令财产和土地必须在诸子之间平均分配。这样连中等富裕的家庭都不易保持其家业，如家中有四五顷地的中等偏上的地主（明清两代占田在五百亩以上的大地主极少），如果他有五个儿子，到了儿子一辈，那就成了每人只有一顷的小地主了。清代乾隆年间，四川罗江人李调元的《卖田说》,[2]也证明了这一点。该文记述了作者乡居时与农户王泽润的一席谈话，反映了多子平均继承和官府的税役摧残使得小农破产、地权分散的情形。王泽润说：

> 予家曾祖父以来，置田不下千亩，而蜀俗好分，生子五人，而田各二百亩矣。子又生孙五人，而田各五（四）十亩矣。孙又生孙五人，而田各十亩矣。……而十亩五分，各耕不过二亩，田之所入不敌所出，故不如卖田以佃田。

王家在四代之内（不过百年），由良田千亩的大地主，下降为中小地主、自耕农乃至半自耕农、佃农。若是占田一二百亩的中小地主，转换得更快，只须一二代（三四十年）即可沦为自耕农或佃农。不特清代的四川如此，自宋代以来，国家对土地控制逐渐放松，土地转手过程加快，土地不断转换主人，大土地经营者很难长期存在。国家的重赋繁役加上里

[1] 参见赵冈、陈钟毅《中国土地制度史》，第四章，P133，新星出版社，2006。
[2]《童山文集补遗》卷一，《丛书集成初编》本。

正乡胥的敲诈勒索，对自耕农经济的破坏更为严重。王泽润又说：

> 计十亩之田，不足以食十口之家，又称贷而益之，犹可支也。吾邑地当孔道，征徭俱按粮加派，每十（按，十为衍字）亩征银三分，每分加平三分三厘，则一钱矣。虽各家应完，犹可支也。而官府每遇大役，则按粮令乡保加派，每钱加至一两，犹可支也。每岁加派十次、二十次不等，则叠至十两、二十两矣。凡遇过差、公馆、驿马、洒水、门包、长随、书吏、衙役、夫轿，皆于是乎出。而乡约又借官私派，凡自用、置田、修屋、饮食、衣服，亦于是乎出。

农民只是耕织的自然经济，掌握的财富量过少和明清以来土地所有权过度分散，这就是孙达人先生在《中国农民变迁论》中所说的中国农民经济的“小、少、散”的问题。它是农民生产、生活日益恶化和农民阶层极不稳定和易于流亡的根本原因。任何一个小小的震动都有可能使他们丧失这块很小的土地。“千年田换八百主”，就是土地财产不易长保和聚集的形象写照。在这种环境下生活的农民与小土地所有者，如果遇到大灾大难，破产失业者众多，自然汇聚成最使统治者心惊胆战的流民。

自古以来，关于流民的记载太多了。我们随手便可以摘取无数这类事实，这里仅仅举出一些西汉至隋唐的例子：

> 元封四年（前 107 年）中，关东流民二百万口，无名数（指没有户籍的“黑人”）者四十万。
>
> 《史记·万石张淑列传》

> （王莽统治末年）流民入关者数十万人，置养淡官以禀之，吏盗其禀，饥死者十七八。
>
> 《汉书·食货志》

永兴元年（153年）秋七月，郡国三十二，蝗，河水溢，百姓饥穷，流冗道路，至有数十万户，冀州尤甚。

《后汉书·桓帝纪》

建安初（196年前后）关中百姓流寓荆州者十余万家。

《晋书·食货志》

河东、平阳、弘农、上党诸郡流人之在颍川、襄城、汝南、南阳、河南者数万家。

《晋书·王弥》

时流人在荆州十万户。

《晋书·刘弘传》

巴蜀流人汝班、蹇硕等数万家，布在荆湘间。

《晋书·杜弘》

汉南流民襁负而至者，日以千数。

《周书·贺兰祥》

关西百姓流移就谷，相与入汉川者……十万余口。由是散在益梁，不可禁止。

《晋书·李特载记》

大业末（616年前后），许绍任夷岭通守。是时……流户自归者，数十万口。

《旧唐书·许绍传》

同光三年（925年），是时两河大水，户口流亡者十四五。

《旧五代史·庄宗本纪》

如果从史书摘抄这样的例子，是可以编成一本厚厚的书的，几乎没有任何时代没有流民。

流民增加，最根本的原因还在于相对的人口过剩。中国自古就重视人口蕃衍，这与中国人的宗教观念有关，人们把“有后”看成自己的延续，所谓“不孝有三，无后为大”。春秋以前，地广人稀，[1]不仅每个家庭都希望多子多孙，而且每个国家的统治者都盼望增加人口，那个时代是“民众则其国强，民寡则其国弱”。[2]所以在《诗经》中有许多歌颂生育和多育的篇章。可是到了战国时期，有的思想家就看出财富与人口增长的不平衡，韩非说上古“人民少而财有余”，所以民“不争”；而“今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙”，这样迅速增长的人口导致了“人民众而财货寡，事力劳而供养薄，故民争”。[3]此后历代人口随着社会的盛衰治乱的周期性震荡而作波浪式的增殖。我们从下面所制的表格中，可见皇权专制社会各代人口与耕地之变化。

| 年　代 | 人　口 | 耕　地 | 人均耕地 | 备　注 |
|---|---|---|---|---|
| 禹平水土（前21世纪） | 13 553 923人 | 9 320 024顷 | 63.66亩 | 见注[4] |
| 秦始皇二十六年（前221年） | 2000万人（估计） | | | |
| 西汉元始二年（公元2年） | 5959万人 | 827万顷 | 13.8亩 | |
| 东汉中元二年（57年） | 2100万人 | | | |
| 东汉本初元年（146年） | 4756万人 | 693万顷 | 14.5亩 | |

[1] 春秋时代的中等国家——卫国，经过一次社会动乱以后，竟只剩下了几百人。

[2] 马端临《文献通考·自序》。

[3] 韩非子《韩非子·五蠹》。

[4] 此条数字取自《帝王世纪》，显然带有传说性质。

| 年　代 | 人　口 | 耕　地 | 人均耕地 | 备　注 |
|---|---|---|---|---|
| 三国时期（220—265年） | 767万人（包括魏蜀吴） | | | |
| 隋开皇中 | 4450万人 | 1940万顷 | 43.5亩 | |
| 天宝十四载（755年） | 5291.9万 | 1430万顷 | 27亩 | |
| 北宋大观四年（1110年） | 10000万人[1] | 460万顷 | 4.6亩 | |
| 金明昌六年至南宋嘉定十六年（1119—1223年） | 7681万人 | | | |
| 元至元二十八年（1291年） | 5984万人 | | | |
| 明洪武元年（1368年） | 6000万人 | 850万顷 | 14.5亩 | |
| 明万历二十八年（1600年） | 15000万人 | | | |
| 清顺治十二年（1655年） | 11900万人 | 589万顷 | 4.9亩 | |
| 清道光三十年（1850年） | 43000万人 | 800万顷 | 1.8亩 | |

此表是根据葛剑雄《中国人口发展史》和史书记载杂掇而成，可能不太精确，然而也大体可见两千年来人口是越来越多的，并呈波浪式增长，而土地则增加得十分有限，平均耕地越来越少，呈波浪式递减。有的史学家指出，清代中国农户的生产率比明代下降了9%（以农产品的总产量计算），这就是因为人口增加的缘故。我们还可以从上面所列的表中，考察历代人口相对过剩与耕地短缺的问题。中国人口繁殖很快，

[1] 漆侠《求实集·关于宋代人口的几个问题》。

在社会安定、没有规模巨大的自然灾害和波及面过大的瘟疫的情况下，人口三十年就会翻一番。而同时耕地与生产力很难以这样的速度增长，人们也很难一下子向人口稀少的地方疏散，这样便造成土地相对短缺，使得土地价值倍增。土地的增殖，更进一步加速了兼并，从而迫使更多的农民丧失了土地，这是一种恶性循环。一些土地所有者和自耕农的破产使得税源遽减，于是，破产者和流亡者的赋税便被转嫁到未破产的土地所有者和自耕农的身上，使他们也走上破产的道路。在这种情况下，如果有大的天灾人祸，社会震荡，庞大的饥民汇成洪流走上流亡的道路，就食于富庶地区，则是不可避免的。这些流民也给他们所经过地区的平民百姓带来了灾难，古代有许多诗歌文章写到过这个问题。元末明初的诗人刘崧有一首《南山谣》，[1]就是写淮西凤阳一带因为自然灾害南徙的流民给江西农民带来的危害，把农民和流民的对立描写得十分真实。诗云：

> 淮西流民望南徙，掠财昼入南山里。裹枪负梃八十人，拒敌乡民四人死。流民只说江西熟，得食仍嗔食无肉。扶伤救死官不闻，乡民还对流民哭。东家击豕西家牛，撤尾烧火当街头。自言性命如粪土，一死不异淮西州。乡民不怕逢豺虎，共承只怕流民怒。老翁夜出烧纸钱，祈神夜送流民去。从今莫愿多丰年，第一莫旱淮西田。流民不来贫亦好，鸡犬全家永相保。

流民这种不怕死的劲头，使得宗法农民望而生畏，只得最大限度地满足他们的要求。流民远不是都能达到其求生的目的，其中死于流亡之中的不在少数，也就是史书所谓“流离分散，随道死亡”。《汉书·冯异传》在谈到王莽时期破产农民流离失所的情景时说：

---

〔1〕《槎翁诗集》卷三，《四库全书》本。

元元无聊，饥寒并臻。父子流亡，夫妇离散。庐落丘墟，田畴芜秽，疾役大兴，灾异蜂起。于是江湖之上，海岱之滨，风腾波涌，更相骀藉。四垂之人，肝脑涂地，死亡之数，不啻太半。

这样的记载太多了，几乎充满了史籍，以致人们认为这就是流亡者唯一的结局。实际上不然，徐干《中论·民数篇》中说，流民到忍无可忍的时候也会起来反抗，所谓“奸心竞生，伪端并作矣。小则盗窃，大则攻劫。严刑峻法，不能救也”。这些脱离了社会秩序的人们，当他们汇成波澜壮阔的洪流时，就会形成巨大的盲目的破坏力量。这些无依无靠挣扎在死亡边缘的人们的力量，可以摧毁一切既定的社会规范，打碎国家机器，推翻强大的皇权专制王朝，在历史上演出一幕幕威武雄壮改朝换代的活剧。

### 2. 流民的归宿

因为大量的流民会直接威胁到皇权专制王朝的安全，所以处置流民是每朝每代的重大的政治问题，只有特别昏庸的皇帝才敢漠视流民的存在。朝廷对待流民，首先是招抚，给流民以土地，让他们耕种。有时还要相应地资助他们一些生产资料和生活资料，使他们安居下来。朝廷对于能够招抚流民的官员予以奖励，并且以招抚流民的多少作为考绩地方官吏政绩的根据。那些有责任感的地方官员也以自己所管辖的地区出现了农民流亡现象而感到愧疚。唐代诗人韦应物在《赠李元锡》的诗中就有“邑有流亡愧俸钱”的名句。这说明统治阶级自上而下都是比较重视流民问题的。当有较严重的自然灾害或剧烈的社会动荡，而产生数量过大的流民之时，如果中央政权还有行政能力，它往往会对尚未完全失控的流民采取迁徙政策，或徙之于地广人稀的地区，或用其充实于边疆。这样做往往一举数得，既安定了流民，又开垦了荒地，使得人口分布日趋合理，安置在边疆的流民还担负了保卫国家边境的任务。现实政治当然也不是完全取决于皇权专制社会最高统治者的意愿，“历史的合力”

使得统治者想要往东而偏偏往西，当社会矛盾尖锐到不可收拾，流民多到难以安排，或者干脆不接受统治者安排的时候，那就是非人力之所能为了，大规模的社会动乱就是不可避免的了。

当大规模社会动乱之后，流浪、战争等磨难使得社会上相对过剩的人口大大减少，形成了“白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百余一，念之人断肠”[1]的局面。这种景象的描写决非诗人的夸张之词，据人口学家的计算，东汉人口的峰值为6000万左右，在东汉末及三国时期数十年战争之后，降到2300万，下降了60%。[2]考虑到南方和巴蜀一带受战乱影响较小，那么中原一带（东汉时的人口密集区）人口下降的百分率则更高，约在百分之八九十之间。中国历史上人口如此大规模的衰减还有几次，在这种情况下是土地多而人民少，人们有地可种自然不必去流浪。经过比较明智的政府的安排，大多数流民又变成了自耕农（或者成为官府的农奴），社会也渐渐趋向稳定，这往往是一个新王朝的开端。新上台的统治者有条件为农民解决土地问题，都要推行一些诸如“均田”、“占田”或“屯田”之类的政策，以满足“破产失业”的流民的要求。新的王朝稳定一些时间后，流民就会随时随地产生。平时专制统治者们还会采取一些补救性的措施，如减免赋税劳役，强制遣返，放贷救济，奖励农耕，整顿吏治，惩治流亡等等，以解燃眉之急。当然，这些都是杯水车薪，不可能解决根本问题。几十年后，又是人口直线上升，“小、少、散”的农民经不得风浪，破产失业的农民再次汇成洪流。如果政府腐败，社会动乱将再度发生。农民战争、军阀割据将再度重演。历史仿佛又走了一圈。这也就是毛宗岗本《三国志演义》开端所说的：“话说天下大势，分久必合，合久必分。”中国皇权社会堕入这个怪圈而不能自拔，不能走出这个“鬼打墙”作直线前进，因此皇权专制社会才延续了两千余年。

有些流民是整个宗族脱离原来的地域，在“渠帅”或“渠魁”的领导下作大规模的迁移，或称之为家族流亡的共同体。他们迁徙之前，还

---

〔1〕曹操《蒿里行》，见《曹操集》。

〔2〕葛剑雄《中国人口发展史》，P124。

要作周密的准备，族众们听从领导，互相关照，有的流亡共同体还有武装力量保卫迁移的安全。就是说流民们虽然脱离了地缘，但是没有脱离亲缘、血缘。这样的流民到了一个新的地区也往往聚族而居，建立庄园，构筑堡坞（现存的福建“土楼”就是自北方流徙来的客家人聚族而居的遗迹）。有的强宗大族，兼并土地，甚至将土著居民赶走，把自己的同宗或部曲安置在那里。更大的流民共同体还会在人烟稀少的地区建立政权，甚至成立国家。东晋时期，李特于太安元年（302）起兵，被“六郡流人，推特为主”，建立成（汉）政权，极盛时占有现在的四川大部分土地和汉中盆地。当然这是很特殊的例子。东汉末年的张鲁政权也有大量流民的归附。这个政权所崇尚的“五斗米道”的一些主张也反映了流民的要求。

流民，顾名思义，他们往往是以“流”的状态存在，也就是说他们是在流动，但这流动只是他们生活中的一个短暂阶段，没有终生为流民的，也没有长久在大地上流动的流民。因此，绝大多数来自农民的流民其思想意识很少发生巨大的变化，他们的思想性格，仍然是农民的。因此，流民问题主要是个社会问题，其思想意识并没有脱离主流社会，仍然属于宗法制度下的民间文化范畴，因而在文化史上也就没有留下深刻的痕迹。以流民为主体的武装反抗斗争可以说是农民起义，因为这种斗争的参加者没有脱离主流社会多久，有的根本就没有脱离主流社会。有地可种的农民，一般也很少有可能大批量地卷入武装造反的大军之中。

### 3. 游民与流民的关系

本课题所要论述的游民则不同，游民的存在也是个社会问题，特别是为了争夺生存和发展的权利时，他们还要以各种形式联合起来。但这是自觉地结合（有组织的游民可能形成与主流社会相对抗的隐性社会），与流民被裹挟成“流”是根本不同的。游民还常常以个体的身份来面对社会，在城乡之间长时间存在。这些游离于主流社会之外的人们的思想意识表现出独特甚至令人诧异的一面。因此，游民的存在也是一个思想文化问题。这是因为他们是脱离了宗法与家族秩序的人们，其思想意识

也与囿于宗法和家族制度的主流社会的人们不同的缘故。但是，应该说游民许多来自流民，因为流民散入城镇，城镇如果具备了他们生存的条件，他们便居住下来，如果再有谋生之路，可能就成为城镇居民。除了特殊情况下（如西汉元始二年的旱灾、蝗灾引起了农民流亡，朝廷在长安建立五里二百区以安置贫民），这些人一般很难在城市里过上安定的生活，成为长期而稳定的城镇居民。他们中的大多数还是没有安全感的，成为了充满焦灼感的游民。这种城镇游民只是在宋代和宋代以后才大量出现。

## 三、游士的辉煌与解体

### 1. 士的本义与士的辉煌

第二个脱序的群体是游士，他们来源于先秦的士阶层（当然也包括一些没落大夫一级的贵族）。我们曾指出，士本是最低一个等级的贵族。它首先是武士，在军队中担任中下级军官，在周天子领地或诸侯国中的基层行政机构中担任职事官，以及在卿大夫家中当邑宰或家臣。作为贵族，他们的地位和职业是世袭的，因此他们要有守职敬业的决心。他们为官作吏，或能分得一块土地，或能有禄足以“代耕”，因而不必如农民一样顶烈日犯霜露去耕田种地，这是“士”在周初的情况。西周中叶以后，随着“礼崩乐坏”、“强凌弱，众暴寡”，周初分封的贵族秩序被打乱，形成了“君不君，臣不臣”的局面，士作为一个社会等级逐步解体。不少诸侯国和卿大夫家庭的破灭，使得许多士不仅没有了“世官”之可守，甚至连家业也都零落殆尽，成为无所依归、为当时社会所不再管、只得自谋出路的游士。

“游士”这个词最早出现在《管子·小匡》篇中，书中记载：

> 齐桓公招游士八千，奉之以车马衣裘，多其资粮，财帛足之。使出周游于四方，以号召收求天下之贤士。

这里所说的“游士”近于游说之士，与我们所指的脱序的游士略有不同，但是他们也是脱离了旧有秩序的士人。他们可以自由流动，择主而事，不再隶属于谁。这在统治者看来，他们已经不是拥有特定权利的特殊等级的尾子，不是与自己有血缘关系的“诸伯”和“诸舅”[1]了，而是有一定知识和才能的“四民”之首。统治者已经没有义务对他们采取“包下来”的政策，但是，日常百姓的治理，特别是在与其他诸侯竞争之时，又少不了这些有文化、有行政才能的“士”。到了战国时期，诸侯之间的兼并战争极其激烈，为了在争夺中取胜，至少要使自己摆脱被动挨打的局面，那就要千方百计地争夺有真才实学并能够妥善处理政治、经济、军事、外交等重大问题的士人。此时由布衣而至卿相者，像赵国的蔺相如，秦国的范睢、蔡泽等等，真是数不胜数。这样，不仅在用人之际要大量招徕游士，平常也需要“养士”。一个有身份、有地位、有影响的贵族不养成百上千的士，那是不可想象的。战国时期的四公子——信陵君、平原君、孟尝君、春申君，甚至养了“数千”有才能和无才能的士。齐国的孟尝君连“鸡鸣狗盗”之徒也囊括在内，只要有一“技”之长，就会受到这些有钱有权的贵族的恩养。当时甚至形成这样的舆论：“得士者昌，失士者亡”。一些有野心的贵族都要尽可能地去笼络士人，因为有了士人的辅佐才有力量。

应该说这是士人最辉煌的时期，中国历史上只有过这一次。他们可以自谋职业，有的“学而优则仕”，当官为宦，佩多国相印；有的经商，大名鼎鼎的范蠡、子贡、白圭，都是靠经商致富的士人；有的可以隐居为农，苏秦就说“且使我有洛阳负郭田二顷”，他就要为农夫以终生了；

---

[1] 《诗经·小雅·伐木》中有句“既有肥羜，以速诸父”，“既有肥牡，以速诸舅”。陈启源《稽古编》云：“诸父诸舅之称，天子施于同姓异姓之臣也。”

有的可以作为手工业者，《庄子·德充符》就描写了这种奇士，墨子门下也多手工业者；有的教书讲学，以传播知识为生，战国时期的许多大思想家多是教书的出身。有了选择职业和居处流动的自由，生活有了基本保障，自然而然就会产生独立的思想。独立思想的发展引起了争论，形成了不同的思想学派。士人思想自由的发展与争论就是产生百家争鸣、处士横议的基础。齐国宣王时期还建立了稷下学宫，召徕各种学派的学者“数百千人”，“不治而议论”，待遇丰厚。这是古代知识阶层不受政治势力和学派观点干扰、最能自由表达的时期，中国后世的思想，大多在这个时期都已有其雏形出现，它是中国思想史上最辉煌的一页。但是也应该看到，由于当时经济条件的限制，知识分子阶层还不能独立，大多数游士还要依附一定的政治势力。

同其他人一样，士人的自由也是要付出一定代价的。不仅流动和选择要花费气力，它本身就是一种痛苦。没有或缺少知识与能力的士人们和恪守旧时代士的某些原则或道德的士人也不会受到欢迎，不被统治者所选择。于是这些人便会慢慢沉沦下来，有的甚至穷得没有饭吃。《孟子》中所说的陈仲子，平常以“身织屦，妻辟纑”为生，有时弄得好几天吃不上饭。《礼记·檀弓》中所写的那位不食“嗟来之食”的饿者，最后饿死了事。当然也有为人所羡慕的直上青云的士人。如《孟子》中一位游士景春所说的话：

> 公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。

这两位都是没有什么特操的纵横家。公孙衍是“纵家”，主张关外六国“合纵”以对付强秦，曾佩五国相印而为“纵长”；张仪则是“横家”，主张六国与秦国交好，从而达到让秦国各个击破的目的。然而，这些纵横家们的关于“纵横”的主张也在不断地变化。如为人们所熟知的苏秦，曾游学齐国，师事鬼谷子，学成后西至秦国以“连衡”之策说秦王，怂恿他出兵关东灭六国，秦王不用，苏秦黄金花尽，黑貂之裘敝，落魄而

归。至家，“妻不下纴，嫂不为炊，父母不与言”。他感慨万分地说：

> 妻不以我为夫，嫂不以我为叔，父母不以我为子，是皆秦之罪也。
>
> 《战国策·秦策一》

于是他发奋苦读，后以“合纵”之策说赵、燕、韩、齐、楚等国，鼓励他们联合起来对抗暴秦，得到他们的赞成。赵国封他为武安君，佩相印，并给他“革车百乘，锦绣千纯（束），白璧百双，黄金万镒”，联络各国诸侯，共抗强秦。当他如此排场地路过家乡时，父母亲自为之“清宫除道，张乐设饮，郊迎三十里。妻侧目而视，倾耳而听，嫂蛇行匍伏，四拜自跪而谢”。因此，他踌躇满志地说：

> 嗟乎！贫则父母不子，富贵则亲戚畏惧。人生世上，势位富贵，盍可忽乎哉？
>
> 《战国策·秦策一》

苏秦的故事活画出游士们的思想面貌。这种没有固定主张，缺少超越精神的士人，只是为了个人的荣华富贵，朝秦暮楚，以三寸不烂之舌扰乱天下，给老百姓带来无穷祸患。孟子讴歌的“无恒产者有恒心，惟士为能”的士人应该是——

> 居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。
>
> 《孟子·滕文公下》

但是像以拯救“天下之溺”为己任，以推行其“仁政”理想而四处奔波的孟子，“摩顶放踵利天下为之”的墨子等，这种有超越精神的士人，

和“志意修则骄富贵，道义重则轻王公”的重道轻位者，在脱序的士人之中只是少数。大多数游士还是“无恒产无恒心”的，连商鞅这样开宗立派的法家思想家，在游说秦国时也是看秦孝公的脸色行事，而缺少坚定的前后一贯的政治主张。他先是说以“帝道”，秦孝公听了昏昏欲睡，并不开悟；于是他再说以“王道”，孝公仍然没有兴趣；商鞅最后改说“霸道”和“法术”，才受到秦孝公的欢迎。作为法家的一代宗师尚且如此，其末流则不难想象。像那个位至秦朝宰相的李斯，当他被秦二世处死时，把自己比作粮仓或厕所里的老鼠，还真是有几分自知之明。这些游士都是以个人富贵为追求目标，缺少独立的人格，更不用说孟子提倡的“说大人则藐之”的风度了。

法家的集大成者韩非子在他的著作中也不是宣传谋国方略，而是以揣摩人主的好恶为立说之本（如《说难》、《孤愤》等名篇）。我们说法家只有政治操作的权术，没有超越本身利益的人文精神，是不过分的。这种把权术、谋略视为立国根本的政治主张，对后世文人士大夫的人生态度也有不良影响，一些缺少超越精神和社会关怀的士人就把“应帝王术”作为政治操作中的核心去研究和揣摩，使得儒家的“兼济天下”的精神被消解。

最能体现游士精神的，是战国时期纵横家的思想意识，他们实用主义的价值观，纵横捭阖的处世手段，没有固定是非观念的认识论，[1] 以及更缺少社会关怀，这些对于后世的游民思想意识都是有深刻影响的。

一个具有悠久文明历史的民族，在文明发端时期的重要思想体系都会构成这个民族文明发展的“基因”。中国春秋时期所形成的儒家思想、道家思想、法家思想，对后世有着深远的影响，研究者们对这种影响已经作了许多论述。实际上，纵横家也是中国文化基因的组成部分。纵横家喜欢谈阴谋策略，但是没有理想和终极关怀。在正常的和平时期，人们蔑视这种思想意识，说它：

---

〔1〕 庄子常说，“此亦一是非，彼亦一是非”，实际上他是有是非的，因为他们确实是以“无是非”为“是”，以“有是非”为“非”的，而且极端坚持自己的主张，以此傲视他人。

言无常信，行无常贞，唯利所在，无所不倾。

《荀子·不苟》

并指出它“妄言乱世”（柳宗元语）。宋濂进一步批评说：

量天下之权，度诸侯之情，而其所欲动之揣摩也，是皆小夫蛇鼠之智，家用之则家亡，国用之则国偾，天下用之则失天下。学士大夫宜唾去不道。

《诸子辩》[1]

这些批评虽然都有道理，但是，在专制主义制度下，那些被统治阶级所弘扬的所谓“人类的理想”和“终极关怀”都带有一定的欺骗性。特别是在非常时期或非常状态之下，这些平时挂在嘴边的东西都会抛个精光，此时他们只关心具体操作的手段和事物行为的进程了。在这种情况下，纵横家的阴魂就会起作用了。那些“理想”、“终极关怀”都会被视为“书呆子的见识”，视为“迂阔”，弃置而不用。另外，游民中的知识阶层也像其他游民一样，希望在社会变动中能够“发迹变泰”。他们对游士精神，对倡导阴谋策略的纵横家更有兴趣，并进一步把它庸俗化，剥去一切文饰，使之成为游民意识的重要组成部分。“士”作为贵族“尾巴”时，本来是有自己的尊严、义务和道德观念的群体，甚至连最残酷的战争中都有必须遵守的规则。如宋襄公的“不鼓不成列”、“不杀二毛”，不是什么“蠢猪式的仁义道德”，而是周初贵族战争中要普遍遵守的，它是贵族的尊严和荣誉所在。只是到了春秋时代，礼崩乐坏，才被视为可笑之举。

### 2. 游士的解体

秦统一以后，士人要依附的政治力量只剩下一家——秦王朝，没有

〔1〕 见《文宪集》卷二七，《四库全书》本。

选择的可能。而且秦原本是战国七雄中文化最落后的一国，荀子游秦之后感慨秦国无儒，后世也有“孔子西行不到秦”的诗句。在这种传统氛围之中，虽然在统一战争时秦统治者还暂时优容和争取过士人，但是一旦统一大业完成之后，秦始皇所采取的就是法家的文化专制主义。如韩非所强调的：

> 明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。
>
> 《韩非子·五蠹》

初建立的秦王朝按照法家的主张，用极其严厉的手段控制舆论，钳制思想，不许在下位者有自己的思想和主张，更不准随意议论，使广大民众达到《管子·任法》中所说的那样驯顺的水准：

> 官无私论，士无私议，民无私说，皆虚其匈以听于上。

从官到民都要听在上位者的话，而且要虚心地听，不许有自己的一点意见。思想发布的最后权力在皇帝手里，全国只要有耳朵就可以了。秦朝统治者只承认政治秩序，并且力图以“政治秩序来取代文化秩序”[1]。在这种政治环境里的士人不仅没有了选择权，而且连存在的权利也受到质疑。法家为统治者所设计的理想国中，除了君王以外只需要两类人，即农夫和战士。战士可以保卫统治者和开拓疆土，农民种地织布以保证统治者与战士的衣食住行。此外之人都属于“蠹”（害虫），均在排斥之列。法家的这种设计也取消了自己，法家的代表人物商鞅、韩非、李斯皆死于秦，这不是偶然的，这是法家理论上的漏洞与悲哀。法家思想家赋予皇权专制社会的最高统治者以绝对的权力，把他们推到人间最崇高的地位上去，使他们具有决定一切的权力。可是，法家没有想到，这样

〔1〕见余英时《士与中国文化》。

做的目的正是为了消灭自己。[1]

游士自由流动，妄议国政，只能影响专制统治者地位的稳定，自然属于第一个被打击的对象。当然，彻底地排斥干净以"劳心"为主的士人是不可能的，但是那些不安分的、具有自主意识的、四处流动的士人，肯定是绝对不允许存在的。秦统一中国之前，就根据法家思想对游士采取了严格的限制，甚至惩罚措施。《云梦秦简》中就有《游士律》一条：

> 游士在亡符，居县赀一甲，卒岁责之。
>
> 有为故秦人出，削籍，上造以上为鬼薪，公士以下刑为城旦。

前面是针对外国到秦国游说的游士而言，说如果丢失了通行凭证（亡符），要罚一身衣甲之钱，到年底征收。后面是针对秦本国游士而言。说秦国的游士如果出国游说，就要取消其户籍，抓到以后，如果有"上造"以上的爵位，要判劳役三年；如果是"公士"以下的爵位或无爵位，要判劳役四年。[2] 当时秦国还需要外国来的游士帮他出谋划策，所以只对没有证件、来历不明的游士略示薄惩以外，别无惩处；而对于本国的游士，特别是对那些要出国为别国效力者，则严惩不贷。从其未统一中国时的法律可以想见其统一之后对游士的严厉。这时已经没有本国、外国之分了，秦国法律可以适用于全国了。

秦统一后，所有游士都是皇帝的治下之民，他们若略有活动，大概都要处以劳役了。法家的"尊君卑臣"的主张在秦朝得以贯彻。商鞅认为国家大权只有君主独享："权者，君主所独制也。"[3] 反对"释法任贤"，他说："夫举贤者，世之所治也，而治之所以乱。"[4] 只要有法律，

[1] 一切为专制体制进行政治设计的知识分子，最终都是作法自毙。
[2] 转引自余英时《士与中国文化》，P81。
[3] 《商君书·修权篇》。
[4] 《商君书·慎法篇》。

国家就可大治，“贤者”也不需要，任贤只能导致动乱。在这种势态下还要游士干什么？此时，所有士人只有老老实实“以吏为师”，从小吏做起，为朝廷服务。而且“为人臣，北面委质，无有二心。朝廷不敢辞贱，军旅不敢辞难，顺上之为，从主之法，虚心以待令，而无是非也。故有口不以私言，有目不以私视，而上尽制之”。[1]耳目口舌只为君主而生，没有一丝一毫的个人之“私”。这种意识形态彻底断绝了游士的生存基础。

汉朝建立之后，因为采取了分封制，大封同姓王和异姓王，诸侯国之间有竞争，游士略显活跃。特别是惠帝之时废弃了秦之挟书律，文帝废除了诽谤妖言罪，士人感到了短暂的宽松，但是这也如人之回光返照，像战国时代的那种辉煌却永远不再。经过了文、景两代推行的“强干弱枝”政策，诸侯国大多名存实亡，不敢放胆招揽游士，士人只有为朝廷服务一条道路。当时又加强了对士人的思想控制，汉武帝时实行了“罢黜百家，独尊儒术”的政策，游士的社会基础、思想基础都已消失殆尽，自然就难以生存下去。在这个大一统的时代，士人已经没有了选择的权利，他们想“游”是游不起来了，只有归附皇权这一条道路。用人权只掌握在朝廷手中，不管你贤还是不肖，“用之则为虎，不用则为鼠”。此时士人的升沉往往不是凭个人才智，而是凭机遇和对皇权的曲从程度了。所以，士人们只能以统治者的意志为依皈，不可能坚持离经叛道的主张。西汉中期以后，士人多出于大姓强宗。大姓强宗的子弟如果能出仕做官，累世为官的家族便成为士族，做不成官的士人也有其家族作为后盾。士族便成为士人与豪强地主的结合体。要为官的士人首先要在家族中成为合格的孝子，此时士人受到家族和国家的双重约束，像战国时期那种摆脱外在束缚、完全受自己意志支配的士人是越来越少了。整个的皇权专制社会大体如此。

与战国时期的游士以争相出“奇”出“新”，勇于推销自己和具有自主意识相反，天下一统时代的士人则是越平庸越有前途，这是在家中

---

[1]《韩非子·有度》。

就已经训练完成的了，到了社会上再进一步打磨，成为彻底的没有骨头的软体动物。扬雄在《解嘲》中指出，由于“天下已定，金革已平”——

> 当今县令不请士，郡守不迎师，群卿不揖客，将相不俯眉。

在这种时刻，有独立意识的士人的卓而不群的作风往往会成为其不幸的根源，所谓“言奇者见疑，行殊者得辟”。这时游士不仅作为一个群体不复存在了，而且其思想意识和风格神采也在消解之中。特别是在科举制度实行以后，正像唐太宗李世民所说“天下英雄皆入吾彀中”，此时的士人绝大多数都奔走于科举之路，因为它给每一个遵守统治阶级规范的士人以希望。利禄引导士人循规蹈矩，遵守统治者倡导的主流意识。至于那些绝了利禄之望的士人，往往会堕入游民的队伍，成为本书后面将要论述的游民知识分子。只有在特定的时期，例如群雄逐鹿、天下大乱的时刻，由于争夺皇位的需要，一些野心家才会礼贤下士，才会允许士人们稍逾规范，像曹操在《求贤令》中所说“今天下尚未定，此特求贤之急时也”，“若必廉士而后可用，则齐桓何以霸世”！因此只有“惟才是举”，哪怕这些“被褐怀玉”之士是“盗嫂受金”之徒。这时在某些士人的思想行为上，可以看到战国时期游士的一些影子。当然，这也是有限度的，曹操杀持不同政见人士孔融，理由就是说他“不孝”，可见他还是不能容忍政治上的反对派的。如果问曹操，你不是说过“惟才是举”，哪怕是“盗嫂受金”之徒，这不是阴谋吗？曹操也可以自我辩护说，我也说过“今天下尚未定”，现在“天下已定”，自然不能容忍“不孝”！

典型地反映游士的思想意识的纵横家、策士们的思想，也颇为后世的游民所取，我在下面所谈及的游民意识，就从先秦游士继承了许多他们所能接受的东西。带有游民色彩的士人或游民知识分子（两者很难绝对分开）往往成为游民骚乱、农民起义或暴乱中的“摇羽毛扇”式的人

物。没有这类人物，一切武装造反活动都不会有任何起色。

如果说儒家、法家是皇权专制社会稳定时期的主流思想意识的话，那么游士思想在动乱时期便起了主导作用。

## 四、自命为社会良心的游侠

### 1．“大夫士”与贵族精神

游侠也属于“脱序”的人群，但游侠与游士不同。游士是社会环境的产物，是被迫“脱序”的，他们不安定的生存状态往往是不得已的。游士多来源于一个阶层，其身份受到各国统治者的尊重，有特殊才能者还备受欢迎。实现大一统之后，这些条件就自然消失了。他们被纳入社会的正常秩序之中，成为“四民”之首，或者说是皇权专制制度下官吏的后备队。他们正式取得了做官为宦的身份之后，便称之为“士大夫”。此后如果他在家乡居住而不做官，过所谓“优游林下”的生活，那么，他就是在野的“缙绅”了。他们不仅不再是脱离社会正常秩序的群体，而且成为自觉维护社会秩序的阶层。应该说游士只是个中间阶段，再往前他们属于“士”和“大夫”两个阶层。他们是贵族，可合称为“大夫士”。

西周是货真价实的“封建社会”（所谓“封邦建国”），这个社会中天子、诸侯是位居“南面”的为君者，“大夫士”则是中下层施政者，用现代的话说，他们是社会的管理者（官吏）和保卫者（军人）。他们不仅各有专职，而且是世袭的。上个世纪40年代的“战国策派”学者林同济认为，由于上述两个特征，使他们形成“世业”和“守职”的观念，并造就他们的荣誉感和自尊心，形成了独特的人格。林同济描绘这种人

格说：

> 以义为基本感觉而发挥为忠、敬、勇、死的四位一体的中心人生观，来贯彻他们事业的抱负，守职的恒心。他是一副“刚道的人格型”。
>
> 《大夫士与士大夫》[1]

这就是一种“贵族精神”。为什么会形成这种贵族精神呢？因为那是长久固定分工的社会，“大夫士”世代作为社会管理者和国家的保卫者，养成了负责公共事务和为国作战的习惯，而长期从事于此，必然养成“忠敬勇死”的精神，必然习惯性地爱管一些与他个人关系不大的公共性的事物。我们翻阅一下《左传》、《国语》，常常可以看到具有这种精神状态的人物，直到《战国策》中还不乏这类人物。

先秦，那种以天下为己任的各种学派的开山人物，都是秉承了这种贵族精神的，包括现代研究者称之“代表手工业者和小生产者利益”，但却能摩顶放踵以利天下的墨子。他们以天下为己任，鞠躬尽瘁，死而后已，正是这种习惯于管理公共事务精神的发扬和“忠敬勇死”人生观的体现。就是为大儒们所不齿的游士，其中杰出者亦非一些拘拘小儒可以望其项背。如鲁仲连、唐且、颜斶等人自尊自爱的态度，也是不乏贵族色彩的。

秦统一之后，民间不需有思想存在，各个学派除了服务官府的，全部消失，游士更受到取缔。然而“贵族精神”却不是一时半会可以完全消灭的。民间秘密活动的游侠就是承继了这种精神，秦朝末年，他们也投入了抗暴和复国的斗争。最引人瞩目的“田横五百士”，所体现的就是先秦的贵族精神。也就是后来游侠所推崇精神的先声。

### 2.“侠”的本义

游侠，在两汉是一种社会现象，也是让统治者感到头痛的一个社会

---

〔1〕见《时代之波——战国策派文化论著辑要》。

问题。游侠之中，品类复杂，高尚者路见不平，拔刀相助，一诺千金，存亡死生；恶劣者或呼朋引类，招摇过市，或武断乡曲，称霸一方。由于两汉时期游侠的兴盛，并且有着巨大的社会影响力，从而演变成一种心态，一种生活追求，并成为一种文化现象。后来“侠”竟成为一种关于人的品格或作风的形容词，说某人“好任侠”，某人有“侠气”，某人有“侠风”等等，成为某些人的品格特征。

什么是“侠”？历来有多种解释，但这些解释往往局限在“武”字上。《中国武侠史》的作者陈山认为，先秦“剑”又称之为“铗”，“因此，‘侠’在形、义两个方面都可能从‘铗’字转化而来”。[1] 这是把侠解释为剑客。前辈史学家吕思勉先生在《秦汉史》中讲到，春秋之后，失职之士，“好文者为游士，尚武者为游侠”。[2] 这些说法都是受到韩非子《五蠹》篇中的“侠以武犯禁”、“游侠私剑之属”等话头的影响。实际上，论者并没有抓住这些话的主旨所在。韩非子说到这些人窝藏“私剑”(属于个人的武装力量)，并敢于“犯禁”，目的在于揭露他们“以匹夫之细，窃杀生之权”，[3] 而这个“杀生之权”在法家看来只能专属于君主。韩非子认为这些“侠”的目的在于“肆意陈欲”(使自己的欲望不被约束)，要想成为“侠”，就要“弃官宠交”[4] (官员放弃职责去结交朋友)，私设属于自己的武装力量。可见韩非子尽管强调“游侠”的暴力作用，但他对游侠的理解还是在于“侠”有一帮子人（私剑）为后盾。最早被称为“侠”的并不以“武”闻于世。

司马迁在《游侠列传》中说：

古布衣之侠，靡得而闻已。近世延陵、孟尝、春申、平原、信陵之徒，皆因王者亲属，藉于有土卿相之富厚，招天下贤者，显名诸侯，不可谓不贤者矣。比如顺风而呼，声非加疾，

---

〔1〕《中国武侠史》，P40。
〔2〕上海古籍出版社，1983。
〔3〕《汉书·游侠传》。
〔4〕《韩非子·八说》。

其势激也。至如闾巷之侠，修行砥名，声施于天下，莫不称贤，是为难耳。

这段话说得很清楚，太史公所标举的延陵季子、战国时四公子，都不是“以武犯禁”的人物。他们的共同点在于“招天下贤者，显名诸侯”。换句话说，他们是因有一帮追随者（不管这些追随者抱有什么目的）而彰显社会的。我们所熟悉的“武”并未在司马迁的考虑之列，虽然先秦贵族都接受过“武”的训练。司马迁还说“古布衣之侠，靡得而闻已”，也就是说没听说过平民之侠。我们知道《史记》中有《刺客列传》，记曹沫、专诸、豫让、聂政、荆轲等五人行刺报恩的事迹。司马迁对他们的献身、勇武、守信、执著、一往无前的精神深致赞美，甚至说“此其义或成或不成，然其立意较然，不欺其志，名垂后世，岂妄也哉！”这是多么高的评价，后世也称这些刺客为侠，把他们视为武艺高强的侠客。但太史公不认为他们是“侠”，关键在于他们没有一批追随者。

再从文字学角度了解一下“侠”字。甲骨文、金文皆无“侠”字，侠者，夹也。《尚书·梓材》有句“先王既勤用明德、怀为夹、庶邦享”。《一切经音义》云：“夹，辅也。”在金文中，“夹”的字形很像中间有一个大人，两侧皆有一个小人夹辅。这只是字的本义，用这个概念去定义一个群体，大约是战国时期的事情。人们最初称什么样的人为“夹”——侠呢？也就是说什么是侠呢？要理解这一点，先要对产生侠的社会环境有个确切的认识。

前面说过，宗法国家的中国是一个垂直型的组织社会。社会中的人际关系是有着清晰的等级建构的，就是我们所引的“天有十日，人有十等”。西周时期等级十分森严，不可逾越，每个人都被控制在这种严密的垂直的统治建构之中。这样的社会是缺少流动和交往的。班固对这样的社会有十分准确的描述：

古者天子建国，诸侯立家，自卿大夫以至于庶人各有等差，是以民服事其上，而下无觊觎。孔子曰：“天下有道，政不

在大夫。”百官有司奉法承令，以修所职，失职有诛，侵官有罚。夫然，天下理焉。[1]

在这个等级社会中，人们各守所职，各安其分，在下位者连改变自己地位的愿望都没有，更不用说行动了。班固幻想每个人都老老实实做国家这部机器无生命的零件，然而，作为有七情六欲的人，必然不能满足于充当垂直锁链中的一个链环。他也有交往的要求，而交往本身是人际关系中的一种横向联系。它不仅反映了人性中的一种需求，即理解与沟通的需求；而且也是人们向自然和社会索取与斗争时的一种结合形式。因此，当垂直式的社会控制稍一松动，人们的横向联系马上加强，这是毫无疑义的。游侠之风正是始于礼崩乐坏的春秋时代。孔子本人就特别喜欢交游，《论语》开篇就说："有朋自远方来，不亦乐乎?”他带领了众多弟子周游列国，他的弟子成为实现其政治主张的坚决支持者。因此，孔子及其弟子可以看作游侠之滥觞。到了社会发生巨变的战国时代，原有的社会等级解体，这时才产生了像“四公子”那样因为肯于礼贤下士，急公好义，从而才有众多的追随者的大侠，被司马迁冠于《游侠列传》之首。然而，这种横向的交往和一些人能受到许多士人的追随，也在扭曲着垂直统治的社会，更不利于法家所设计的只有君主一人才能享受绝对权力，其他任何个人、任何集团都不能分取一杯羹的极权社会。游侠的活跃意味着原有垂直统治的固化社会的分崩离析，自然它会受到皇权专制的嫉视，法家对游侠的讨伐也正是题中应有之义。因此，班固感慨地说："于是背公私党之议成，守职奉上之义废矣。”这里所谓“公”就是君主的“私”；那么“私党”也就是君主之下各自为政的“侠”了。这些“私党”纷纷“背公”，搞自己的一套，带坏了社会风气，谁也不肯“守职奉上”，老老实实听统治者的话了。这到底是社会的进步，还是“天下无道”呢？我想在重视个人存在价值的21世纪，就不用多说了吧。

另外，我们在讨论游侠时只关注了“侠”，忽略了“游”。游在这里

---

〔1〕《汉书·游侠传》。

作何解释？从来很少有人追问，仿佛它不成问题，因为人们自然而然地认为“游”就是游动、游走。这种固定观念源于后世对“侠”的理解，后世人们认为“侠”都是四处行义，打抱不平的，他们自然应该是个“游走者”。我认为，这里用来解释《史记·游侠列传》中所记载延陵和“四公子”是不妥的。因为这些人的行侠（聚集门客）与交友，似乎与其游动、游走没有多大关系。只是到了汉代的“游侠”，游走、奔走的色彩才浓了起来。我认为，太史公所说的“游侠”的“游”似乎应该理解为交游之游。这是古人都懂的，他们常说的某人与某人游就是交友之意。这些公子哪一位不是善于交游的呢！

我们对《史记·游侠列传》、《汉书·游侠传》所入选的游侠事迹一分析，便可知他们的最大公约数就是善于交游、有人追随（这是善于交游的结果）。《史记》写的游侠有（只说有传记的）朱家、田仲、剧孟、郭解；《汉书》中有朱家、田仲、剧孟、郭解、万章、楼护、陈遵、原涉等。史书中很少写到这些人物“武”的行为。特别是《汉书》中的楼护、陈遵、原涉，都是取得了政治地位的高官。他们都生活在王莽当权时，其共同点是“好交游”，朋友很多。当时王姓的五位诸侯争名斗胜，互不相让，但他们都与楼护有着良好的关系。楼护母死，“送葬者致车二三千辆，闾里歌之曰：‘五侯治丧楼君卿’”。陈遵以好客闻名于世。他请客饮酒不许逃席，不仅关闭大门，连客人车子车辖都要拔下来，扔在井中。说他们是“侠”，主要指他们都善于交友，并有着相当多的支持者。

我们从反对游侠的声音中也可以看出“侠”的特点在交游。东汉史学家荀悦反对游士、游侠。他在《前汉纪》中概括游侠时，说了三点：“立气势，作威福，结私交以立强于世者，谓之游侠”。游侠之所以能够作威作福、树起威势的根本在于“结私交”。他还说这些游侠：

> 饰华废实，竞趋时利，简父兄之尊，而崇宾客之礼，薄骨肉之恩，而笃朋友之爱，忘修身之道，而求众人之誉，割衣食之业，以供飨宴之好，苞苴盈于门庭，聘问交于道路，书记繁于公文，私务众于官事，于是流俗成矣，而正道坏矣。

这些游侠追赶时髦、时利，不顾及家族的利益，不尊敬父兄和骨肉之情，整天与朋友宾客待在一起。他们不注重修养，追求世俗的名誉；他们与朋友宾客吃吃喝喝、搞物质拉拢，花去自己的家业。荀悦所反对的游侠也是以好交游为特征，他认为这种交游不仅在思想意识上排斥儒家所宣扬的保护宗族宗法的思想观念，而且也在经济上损害、破坏着宗法宗族制度的物质基础。

当然，韩非的“侠以武犯禁”并没有错，“侠”有了追随者，势力大了，对于既定的规范和最高统治者的权威就会有不买账的现象出现。他们或者为了公益或者为了私利，不免与现存政权发生冲突。这种冲突在专制体制下，只能是暴力的。

后世所称的“侠”，虽然武侠占了主流地位，但是这种热心于公共事务、公益、长于联谊、善于交友的侠风仍然保留着。那种没有朋友、不顾及他人的人们，不论有多么高超的武功，也为侠客所不齿，甚至不被人们称之为“侠”。而那些并没有什么武艺，可是极喜交游，朋友遍天下的人们，也会被称之为“侠”。这些人的共同点，就是喜欢交接朋友，有众多的士人相辅助。这就使我们对单纯地以“武士”来解释“侠”提出了疑义。

在战国时，游侠与游士是很难分开的。在那时，“士”已经是个模糊概念，只要不务农，不经商，不以其他方式出卖劳动力，又有一定的特长，都可以称作“士”。如果再具有了侠的品格，就可以称作游侠。然而除了“四公子”等贵族之侠外，“古布衣之侠，靡得而闻已”，可能他们没有特别突出的表现吧。

### 3. “侠”是人们对生活的一种选择

游侠最为活跃的时期是在西汉初中叶，当然，这与史书对这个时期的游侠活动有充分的记载有关，但更重要的是，先秦贵族精神没有消失殆尽，西汉初专制统治也较秦朝松动，游侠有一定的活动空间。如果说在秦代游侠是处于地下状态的话，汉代则上升到半地下状态，所以才引起舆论和史官的关注。

如果我们对《史记》、《汉书》中关于汉代游侠的记载加以分析，可以看出游侠的确是脱离了主流社会秩序的人群。他们在士、农、工、商之外，不治产业，不属于民；又常常破坏法律，拯危救难，阻挠统治阶级意志的贯彻执行，这说明他们不依附统治者。因此，总的来说，皇权专制统治阶级对游侠是采取取缔和打压政策的。

游侠不是来源某个特定的社会阶层，任何人只要向往游侠，并按照传统对游侠的规定去做，就有可能成为游侠。有贵族之侠，如战国“四公子”，是公认的侠；东汉末年“四世三公”的袁绍、袁术也都“好游侠”，有侠风；东汉河内太守王匡“轻财好施，以任侠闻”；陈留太守张邈以侠气闻名天下，振穷救急，倾家无爱，由此，士多归之；另外，“布衣之侠”也不在少数，东汉末的许多出身下层的名人，喜欢交游，与侠客往来，如刘备（家庭贫困，与母贩履织席为业）、甘宁（出身小吏）、姜维（出身小吏）等等；至于一些家中富有的少年，倾心游侠、竭力模仿的更是数不胜数。

游侠存在的条件是中央集权还没有高度发展的时期，也就是统治者对游侠的取缔还不太严厉的时候。因为游侠与游士、游民不同，他们不是由社会地位和生活状况决定的，而是一些人自觉选取的一种生活态度。这些人不去做游侠，也不是不能生活下去了，甚至可能生活得更好。他们去做游侠，为的是满足精神上的追求，就像堂·吉诃德一样（当然不像堂·吉诃德那样荒唐），是一些受了古代游侠传统的影响，自动脱离社会秩序的人们。他们被理想化的游侠生活迷住了。[1] 这往往与人性中尚武习性和对超凡力量的崇拜有关。

古代游侠的流风余韵尚未泯灭，因此有些人，特别是血气方刚的年轻人，或有一定叛逆精神的人们，便学做游侠。他们对平庸的生活不满，追求不平凡的人生或更有意义的生活。华夏民族又是少有强烈宗教信仰的民族，儒家教养又是循规蹈矩的。那些追求不平凡的人们的眼光便集中到侠上。如果这些青年采取的生活方式，与古代的游侠品格有某

---

〔1〕读《史记·游侠列传》，确实令人向往，对于热血的青年尤其是这样。

种程度的契合的话，人们便称他们为“侠”或说他们“有侠风”。如果他们再喜欢遨游天下，便是游侠了。[1]如果一旦厌倦了这种生活，还可以改弦更张。只要你没有加入有约束力的秘密地下组织，[2]就不必像武侠小说写的那样还需要“金盆洗手”，才能回到主流社会来。

### 4. 游侠品格与生活的独特性

①司马迁笔下的游侠

那么，什么是游侠独特的生活方式和思想品格呢？这些在《史记·游侠列传》中有很具体的描述。作者说：

> 今游侠，其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之阸困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，盖亦有足多者焉。

这包括了：

(1) 勇于帮助他人解决困难，主动去拯救在生死边缘的人们，不怕死，而且不求回报。

(2) 为了拯救困厄中的人们，不怕触犯法律和世俗的道德观念。

(3) 说话算话，言而有信，一诺千金，救人要救彻底。

(4) 不逞强，不自我炫耀，作默默无闻的奉献，也就是司马迁在另一处所说的“其私义廉洁退让”。

这四条也是后世公认的游侠们所应必备的道德品质，这些品质的核心是为他的和反主流的。为了他人，其实就是古代贵族因为管理公共事务而形成的爱管与自己不相干事情的习惯的延伸。为此他们不怕与占主流地位的势力或制度对抗，甚至不惜牺牲自己。在皇权专制严酷统治的黑暗王国里，游侠是人们企盼的一线光明。游侠的为他和反主流又非逞

---

〔1〕汉代的侠流动性增大了，特别是出身平民社会的侠。

〔2〕东汉就有了秘密组织，《前汉纪》卷二六记“长安中群辈杀吏，受命报仇。相与探丸为号。赤丸杀武吏，黑丸杀文吏，白丸主治丧。城中暮烟起，剽劫行者，死伤扑道。”

一时之快，他们是经过深思熟虑的，因此尽管游侠为别人做了很多，但从不期盼回报，他们不逞强、不炫耀，言必行，行必果，这是何等成熟的人格！

《史记》所描写的汉代游侠朱家、郭解等人的行为都充分体现出这四条。由于具备这种高尚的人格，也就受到普通人的爱戴，朋友遍天下，极具号召力。游侠敢于去铲民间的不平，在统治阶级看来这是代他们行权，长久如此则“国将不国”。游侠敢于对抗现行体制，更是皇权专制统治者嫉恶游侠的根本原因。汉代最有侠之品格的郭解最后被灭族，可见统治者对游侠憎恨之深。然而“天下无贤不肖，知与不知，皆慕其声，言侠者皆引以为名”。朝廷与民间的评价是这样的不同。

自从司马迁热情讴歌了游侠之后，对后世诗文作家有所启示，这些“为他的”、“反主流”的精神也激励着具有浪漫激情的诗人，然而现实生活中像司马迁笔下的游侠少了，他们便把目光投向历史，一些被司马迁写过的刺客，由于他们的反暴政意义，被后人看作了游侠，其中最典型的是荆轲。陶渊明《咏荆轲》说得最明确，左思的《咏史》写得最好：

> 荆轲饮燕市，酒酣气益震。哀歌和渐离，谓若旁无人。虽无壮士节，与世亦殊伦。高盼邈四海，豪贵何足陈。贵者虽自贵，视之若埃尘。贱者虽自贱，重之若千钧。

自汉灭秦，特别是贾谊的《过秦论》问世后，秦便是暴政的象征，抗秦便是救民众于水火。荆轲在司马迁眼中只是个刺客，在后世人们的想象中，其意义有所提升。在左思眼中，荆轲不仅敢于除强抗暴，而且他还是个蔑视权贵、以布衣自重的平民游侠。唐代李白的《侠客行》也属于这类作品。这首诗把《游侠列传》所列游侠种种的美好品格统统用富于激情的诗句把它们张扬开来：

> 赵客缦胡缨，吴钩霜雪明。银鞍照白马，飒沓如流星。十步一杀人，千里不留行。事了拂衣去，深藏身与名。闲过信陵

> 饮，脱剑膝上横。将炙啖朱亥，持觞劝侯嬴。三杯吐然诺，五岳倒为轻。眼花耳热后，意气素霓生。救赵挥金锤，邯郸先震惊。千秋二壮士，煊赫大梁城。纵死侠骨香，不惭世上英。谁能书阁下，白首《太玄经》。

杀人报仇，解危救难，事成不求报，深藏不令人知；为人重然诺，为报答知己，不惜牺牲生命；为了实现社会正义，一往无前，给当代与后世留下光辉的榜样。他们是谁？不是朱亥，也不是侯嬴，更非信陵君，他们是李白想象中的平民侠客，是司马迁想写，但“靡得而闻已”的布衣之侠。作为诗人的李白通过艺术的想象，把他们创造出来了。

这些人是黑暗王国中的一线光明，简直就是我们现在常说的“社会良心”。像这样的用诗的眼光和感情去看待和讴歌游侠的作品，在唐代诗歌中还有一些，如李白的《结客少年场行》、李嶷的《少年行》等都是，它们对后世颇有感染力，然而很难与现实中的游侠对号。

②另一种“为他”的游侠

游侠是黑暗如磐的专制社会的亮点，因此，能激起有正义感人们的豪情，起而效之。受过良好教育的青年对游侠知之较多，但他们绝大多数是上层人士，缺少反抗主流的动力，于是，他们为游侠生活开拓了另一个领域——武装报国。相对司马迁啧啧歌颂的游侠来说，这可以说是另类游侠，如东汉末年曹植的《白马篇》有名句云：

> 白马饰金羁，连翩西北驰。借问谁家子？幽并游侠儿。少小去乡邑，扬声沙漠垂。……长驱蹈匈奴，左顾陵鲜卑。弃身锋刃端，性命安可怀。父母且不顾，何言子与妻？名在壮士籍，不得中顾私。捐躯赴国难，视死忽如归。

这首诗不仅表达了自己的向往——建立功业的理想；还宣泄了郁积于胸中的慷慨不平之气。这种作品的题材可以说是一种全新的题材，是过去的文学作品中很少涉及的。在国家危难、外族入侵与平时保卫边疆的战

斗生涯里，对于读者有鼓舞作用。这首诗也确是好诗，但诗人所写的已经不是司马迁所说的“不轨由正义”、“赴士之阸困”与主流社会相对抗的游侠了；他写的是报国之士（实际上报的是曹植父兄所建立的王朝），但却顶着“游侠”之名，我们只好说他是另类“游侠”，因为这种游侠还有某种程度的“为他”性质。以后这类作品成为一个套路，用“游侠”这个激动人心的名称表彰那些以身许国、建立功勋的少年志士。如鲍照的《拟古诗》（幽并重骑射）、王维的《夷门歌》（七雄雄雌犹未分）、《陇头吟》（长安少年游侠客）、崔颢的《古游侠呈军中诸将》（少年负胆气）、元稹的《侠客行》（侠客不怕死）、陆游的《剑客行》（世无知剑人）等。这类作品把本来是令统治者十分头痛的游侠，变成了统治者能够接受、甚至是十分欢迎的人物了。把反主流社会的社会现象纳入了主流社会。随着时代不同和当时社会状况的差别，这类作品另有别的社会意义。

唐代时候的陈子昂、边塞诗人、李白和许多盛唐诗人都是带一些“侠气”的。他们用诗人的眼光把这些武装报国的游侠理想化，并摄取他们奋斗生活中的美好一面，满怀着激情把它展示给读者。如陈子昂的《感遇》（三十四）：

> 朔风吹海树，萧条边已秋。亭上谁家子，哀哀明月楼。自言幽燕客，结发事远游。赤丸杀公吏，白刃报私仇。避仇至海上，被役此边州。故乡三千里，辽水复悠悠。每愤胡人入，常为汉国羞。何知七十战，白发未封侯。

把一个在家乡杀人作案的少年描绘成忧国忧民的志士，仿佛有了“报国”就可以掩盖一切了。

不论哪类游侠诗，唐人写到游侠时都充满了一股青春气息，历来人们认为只有少年才会选择游侠生活，唐代又是许多文人向往在战争中建立功业的时代。李白在《行行游且猎篇》中歌讴道：“儒生不及游侠人，白首下帷知何益?”唐初郭震名作《宝剑篇》，写到宝剑的去向“非直交接游侠子，亦曾亲近英雄人”。连孟浩然这样襟怀冲淡的隐逸诗人都写

下："珠弹繁华子，金羁游侠人。酒酣白日暮，走马入红尘。"（《同储十二洛阳道中作》）青春、宝剑、酒、走马、报仇、杀人是以游侠为题材的唐诗中屡屡出现的意象。唐人写游侠生活或游侠的生活态度，也往往用乐府旧题中的"结客少年场行"、"邯郸少年行"、"少年行"等等。游侠虽然说是人们对生活的一种选择，但愿意做出这种选择的大多是青年人。因为只有青年才更少地泯灭人们本有的良知。

### 5. 假游侠——轻薄少年对游侠的模仿

人们在困厄中所企望的游侠，是司马迁在《游侠列传》中所描写的像郭解一样的游侠。太史公在《游侠列传·序》中所写的游侠的品格，也是人们所期望的，但这是一种非常成熟且具有高尚德行的人才能具备的思想品格。它不仅要依仗人性中所固有的善良本性，还需要有一定的理性认识以及长期磨炼和修养。基于年轻人的热情或一时心血来潮的人，做不了侠；养尊处优没有经历过任何苦难磨炼的人，也很难成为坚忍不拔的侠；没有果毅坚韧的性格，没有百折不回、坚持到底、永无悔恨的精神，也不能做侠；没有谦退冲和的胸怀也难成为完美的侠。

上面说过，世间最想做侠的大约以年青人为多，因为这个年龄段的人们最敏感、多同情心，向往不平凡、带有浪漫色彩的生活；他们易于为社会不公而鸣不平，为实现社会正义而热血沸腾。因此想做游侠、想充当社会良心的人，在任何时代都是以年青人为最多。可是年青人很少有历练，是最不成熟的一群。那种一诺千金，言必信、行必果的侠风，决非一些轻薄少年所能望其项背和模仿一二的。历代学游侠的多是少年、青年，他们只能学到古代游侠的皮毛，如服装打扮、行为作派等等。鲍照的《代结客少年场行》：

骢马金络头，锦带佩吴钩。失意杯酒间，白刃起相仇。

另一首《拟古意》：

> 幽并重骑射，少年好驰逐。毡戴佩双鞬，象弧插雕服。兽肥春草短，飞鞚越平陆。

王僧孺的《古意》：

> 青丝控燕马，紫艾饰吴刀。朝风吹锦带，落日映珠袍。

这些以游侠自居的富家子弟，无非是着装华丽、威武以自炫，表示他们是不同于庸众的一群。他们有的甚至用敢于血仇而表现自己的果敢，用勇于屠戮无辜而显示自己的力量。其他如乘肥挟弹、呼鹰逐猎，也是这类“伪游侠”的典型行为。这些人处处表现出与众不同，仿佛是脱离了宗法秩序的一群，然而，他们与原本意义上的游侠却是大异其趣的。对于弱势人们的“存亡死生”，他们不仅没有这种能力，甚至根本也不会产生这种意识。他们的“游侠”不过是走马长林、逐兔丰草而已，有的甚至只是走狗斗鸡、樗蒲赌博罢了，总之不读书，再追逐一种不同于室内娱乐的娱乐就有了三分侠气（如同会饮酒、读《离骚》就是名士一样）。这些假游侠们不仅没有一点儿牺牲精神，有的甚至没有丝毫生死相搏的勇气，其反叛性、危险性都不存在了，游侠对于主流社会不仅没有危险，而且具有娱乐价值了。这种纯粹供人娱乐的游侠（像现今的武侠小说），谁都能接受它了。连太太小姐所居住的内室（也就是贵族少年的温柔乡里）也可以用它来装饰了。庾信在《咏画屏风诗二十五首》中，就有一首诗歌咏屏风上画的“游侠”少年。诗中写道：

> 侠客重连镳，金鞍被桂条。细尘障路起，惊花乱眼飘。酒醺人半醉，汗湿马全骄。归鞍畏日晚，争路上河桥。

这座屏风连环画中的“游侠”与《史记》中所写的郭解等人能差出十万八千里吧！他们也是呼朋引类，也是走马闹市，但他们是去“惊花”、“醉酒”的，所以才会害怕归鞍日晚，要与人争路呢！

有的诗人没有意识到这些假游侠的可笑，还一本正经地描写他们。如王维的《少年行》：

新丰美酒斗十千，长安游侠多少年。相逢意气为君饮，系马高楼垂柳边。

当然这只是少年游侠的一个剪影，一首小诗也不可能写到主人公生活的方方面面。但是我们从这首诗的情调的欢快、少年游侠格调轻佻（能喝酒就是了不得的豪气了），都可以断定这位少年不过是借游侠生活玩玩的假游侠。真正的游侠的生活是十分沉重的。与王维相反，杜甫就对这类少年人有较深的认识。他的一首《少年行》中这样写道：

马上谁家白面郎？临阶下马坐人床。不通姓字粗豪甚，指点银瓶索酒尝。

古游侠有先秦士风，为人都是“廉洁退让”的，十分低调的，哪像这位少年如此张扬无礼。胡夏客说：“此贵介子弟，恃其家世，而恣情放荡者。既非才流，又非侠士，徒供少陵诗料，留千古一噱耳。”这种假游侠在杜甫笔下是很可笑的。

唐代诗人韦应物，少年时正逢盛唐，作为贵族，他成为玄宗皇帝的“三卫近侍”，这个编制是贵族无赖少年的渊薮。年青的韦应物也与这些无赖少年一起“游侠”，一起寻欢作乐——赌钱、追女人、违法乱纪，而且以其特殊身份（所谓“职位不高地位高”也）傲视官府，不受惩罚。晚年，他在《逢杨开府》一诗中对这段生活作了一些反思。其中写道：

少事武皇帝，无赖恃恩私。身作里中横，家藏亡命儿。朝持樗蒲局，暮窃东邻姬。司隶不敢捕，立在白玉墀。骊山风雪夜，长杨羽猎时。一字都不识，饮酒肆顽痴。武皇升仙去，憔悴被人欺。读书事已晚，把笔学题诗。两府始收迹，南宫谬见

推。非才果不容，出守抚茕嫠。忽逢杨开府，论旧涕俱垂。座客何由识？惟有故人知。

如果韦应物要像现在某些“红卫兵”一样，能把他年轻时的所作所为写得非常浪漫（一掷千金的豪赌，与邻女偷情），十分风光。风雪夜中作为“武皇帝”侍卫的光荣，长杨围猎时的豪气，也是能体现“盛唐精神”的；可是作者没有这样写，而是把自己描写成一群恶少，暴露了自己作奸犯科、无法无天，成为了乡里一霸，并且写到自己的愚拙，作了真诚的忏悔。传统不习惯忏悔，所以弄得一些评论家认为本诗所写“不类苏州（韦应物）平生”。实际上这正体现了韦应物作品的价值。韦以自身生活为例，揭示了“假游侠”不仅有可笑的一面，还有可恶的一面。

“游侠”的末流虽然无害、并有娱乐价值，但也不能见容于主流意识形态，也为一切的正派人所不满。东汉伏波将军马援给自己的侄子马严、马敦的信中，曾就如何做人教育他们说：

龙伯高敦厚周慎，口无择言，谦约节俭，廉公有威，吾爱之重之，愿汝曹效之。杜季良豪侠好义，忧人之忧，乐人之乐，清浊无所失，父丧致客，数郡毕至，吾爱之重之，不愿汝曹效也。

马援《诫兄子严敦书》

对于杜季良这种真正的游侠，马援像对待醇儒一样爱重却不愿儿辈学习。其原因是，学龙伯高这种谨慎敦厚的人不成，尚能做个老实人，不会出格越轨；如果学游侠不到位，就成为一个无所不为，但又绝不干正经事的轻薄子了，所谓“画虎不成反类狗也”。[1] 由此可见一般人对于游侠的看法。

古代游侠有着广泛的影响力，他们所能鼓动的人数远远超出了他们

〔1〕马援《诫兄子严敦书》。

自身和与之相交的人数。他们还与游民有着不可分割的联系，到了宋代和宋代以后，这种联系尤为密切。随着世族大姓被五代的兵火扫荡殆尽，贵族游侠已成绝响，平民游侠兴起，[1]有些侠客与游民地位相去无几，他们只是比一般游民有更高的武功，更丰富的阅历，更具有指挥人的才能。他们是游民仰慕崇拜的对象，游民从他们身上汲取了敢于反抗、勇敢不怕死的精神。游民在进行大规模的反社会活动的时候，尤其把侠客看作是自己闯荡江湖的榜样。因此研究游民文化，不能不考虑到游民对游侠文化的继承和发展。游民知识分子在其所参与的通俗文学的创作中，对于侠是热情歌颂的，为侠在民间社会里的普及起了很大的作用，这些通俗文艺作品就是游民接触和了解游侠的桥梁。

后世的武侠小说在一定程度上也是受到古代游侠的影响，他们对于侠客游侠生活的夸张渲染和描绘，使得广大老百姓更把他们看作“社会良心”，特别是那些喁喁望救之士。实际上，这是人造的幻影，对受着沉重压迫的老百姓起着麻痹的作用。因为游侠有可能被统治者利用的一面，侠客为了扩大自己的影响，也与权贵相往来，作为政治投资。鲁迅曾说：

> 汉代大侠，就已和公侯相馈赠，以备危急时作护符之用了。
>
> 《三闲集·流氓的变迁》

汉代的班固虽然对游侠有偏见，[2]但是他在《汉书·游侠传》中所说的许多游侠是“藉王公之势”，“以取重诸侯，显名天下”，确实也是事实。不仅在汉代如此，后世许多有广泛影响的游侠也都与权贵相勾结，甚至为权贵效劳。这还是具有独立意识的，不藉强势以欺压百姓的游侠。至于那些本来就没有什么超越精神，纯粹靠游侠之名以获取个人利益的游民，则可以为任何人所用，“有奶便是娘”就是他们的信条。于是就出

---

〔1〕具体论述见陈山《中国武侠史》。

〔2〕班固在《汉书》中批评司马迁歌颂游侠是“退处士而进奸雄”。

现了许多名为游侠，实际上是统治阶级鹰犬的人物。如唐高祖时，太子李建成在战功和属下将领都远逊于其弟李世民的时候，为了保住其位置并顺利接班，便大量招收游侠。安史之乱后，地方势力壮大，一些藩镇驯养游侠刺客，谋害朝中力主削平藩镇的大臣。他们在对抗朝廷和分裂国家的活动中起了一定的作用。在不同政治派别的斗争中，游侠也往往充当杀手，从肉体上消灭政敌。这在两千年皇权专制社会历史中并不少见，直至清代，还有传说讲雍正皇帝豢养有“血滴子”集团，搞暗杀活动。[1]因此，尽管游侠在破坏着皇权专制社会的正常秩序，但皇权专制统治者在非常时刻还是少不了他们。对于游侠，他们是又需要又排斥的。

游侠的末流堕落为流氓、盗匪，成为社会的祸害，还顶着“侠客”的美名，具有一定的欺骗性。许多本来就是流氓的人物也以“游侠”自居，在社会上招摇撞骗。另外，游侠有很大的能量，他们多数有武功，有胆量，有许多志同道合的朋友，有的还有与社会抗衡的经验。这样，在游民骚乱、市民抗暴或农民起义之中，他们往往会成为中坚力量，成为领导层面的人物。

## 五、历代统治者对待流民、游士、游侠的态度

流民是由于天灾人祸造成的，虽然他们也会给既定的社会秩序造成冲击，但是无论是在上位的统治者，还是皇权专制时代的思想家，对于他们还是抱同情态度的。清代文献中就十分明确地指出：“流民者，饥

[1] 见瞿兑之《人物制度风俗丛谈·雍正访求毒药》。

民也。”对于挣扎在死亡线上的人们，谁还能说三道四呢？我们在上面已经引述了许多统治阶级代表人物对于流民表示同情的言论。另外，流民本不是一个社会阶层。中国古代社会中农民财产量过少，农业生产规模狭小，极易为灾祸所困，造成大批的流民。他们是社会的病象，如果处置得当，也可能转瞬即逝。除了那些不知民生疾苦为何物的颟顸的统治者，或“与民为仇”的文人士大夫之外，大多数人只是在如何杜绝流民形成及其救济或安置的问题上献计献策，很少发表谴责流民的文字。

至于对待游士、游侠则不同，由于他们对皇权专制社会和专制秩序的稳定都是一个挑战，所以他们在皇权专制社会的主流舆论中很少受到肯定。当司马迁满怀激情地在《游侠列传》中讴歌游侠之后不久，班固在修《汉书》时就批评他这样做是“退处士而进奸雄”，把游侠看成是大奸，这在东汉时期已经是舆论的主流了。另一位历史学家荀悦对游侠、游士一并作出了讨伐，他在《汉纪》中论及汉代游侠郭解事时说：

> 世有三游，德之贼也。一曰游侠，二曰游说，三曰游行。立气势，作威福，结私交，以立强于世者，谓之游侠。饰辨辞，设诈谋，驰逐于天下，以要时势者，谓之游说。色取仁，以合时好，连党类，立虚誉，以为权利者，谓之游行。此三游者，乱之所繇生也。伤道害德，败法惑世，夫先王之所慎也。国有四民，各修其业。不由四民之业谓之奸民。奸民不生，王道乃成。凡此三游之作，生于季世，周秦之末尤甚焉。

荀悦所说的“游说”、“游行”都是指游士而言的。如果说在春秋战国时代，游士是社会大变动和大分化产物的话，汉代和汉代以后，少量的游士则是士人们自愿选择的结果。皇权专制社会给每个士人一条通过正常的程序取得功名、加入统治阶级的道路，例如在两汉时期是规规矩矩地在乡里之中好好表现，争取被地方官选作“孝廉”或“秀才”贡献入朝；隋唐以后是在科举考试制度中争取入选。然而这些道路都是非常狭窄而艰苦的。那些耐不得艰苦，不肯循规蹈矩或被淘汰出局的士人，便选择

了侥幸行险去作游士的道路。这不仅在两汉有，而且在整个的皇权专制社会中都是不绝如缕的。

如果说游侠主要在下层社会活动的话，游士的绝大部分则是在上层社会活动。虽然说大一统的皇权专制国家已经使得游士丧失了“一言动人主，可以立至卿相”和从事投机政治的土壤，但是战国时期的纵横家和策士在政治舞台上精彩纷呈的表演，还是长久地激动着那些具有浪漫气质的士大夫、文人。而皇权专制的大一统又远非铁板一块，且不说西汉初叶、中叶还有许多确有实力的诸侯国存在，就是诸侯国大大削弱以后，在地方上仍然有割据势力时刻在力图发展，朝廷里也有皇权的窥伺者。这些势力所需要的不是正统的循规蹈矩的儒生，野心家们需要的是善于谋略、惯使纵横捭阖之术的游士。利用这些人作为帮助自己夺取权力的“谋主”，这样才能在权力的纷争之中分得一杯羹。像唐代帮助安禄山造反的高尚、严庄，鼓动哥舒晃割据广州的苏焕，怂恿西夏国主李元昊向宋朝西北边境不断侵扰的狂士张元，都是这类游士。这种作用必然受到代表皇权的正统势力的讨伐。至于游侠，虽然从老百姓角度来看是良莠不齐，但在统治者看来都是破坏社会稳定的力量，自然是不能允许其存在的。

更重要的是在皇权专制社会的结构模式中，没有游士、游侠的地位。自从春秋末，把士、农、工、商“四民”作为皇权专制社会的基础的模式形成以来，无论是统治阶级的政治家，还是这个阶级的思想家，都认为这是一个最佳模式，是万古不易的，只要“四民”各安其位就会天下太平。唐代的韩愈把它归纳成：

> 是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通财货，以事其上者也。
>
> 《韩昌黎集·原道》[1]

[1]《国学基本丛书》本，商务印书馆。

在这个模式中的人们都要尽其职，这就是人们的“相生相养”之道，也是恒久不变的先王、先圣遗留给后人的“大道”。没有这个“道”，人类早就灭绝了。这个“道”规定了“其书《诗》《书》《易》《春秋》，其法礼乐刑政，其民士农工贾，其位君臣父子、师友宾主、昆弟夫妇……”，运用这些去治理“天下国家，无所处而不当”。[1]这个社会模式中没有的人群，自然就被认为是脱离“正常”社会秩序的群体，被认为是社会的恶性肿瘤，不割除掉就会威胁整个社会。因此，具有正统意识的士大夫，无论如何都是不能肯定游士、游侠的。清初三大儒之一，被人们认为是具有“侠气”，而且后半生周游四方，死也不肯回归故乡的顾炎武，也在《日知录》中说：

> 春秋以后，游士日多。《齐语》言桓公为游士八十人奉以车马衣裘，多其资币，使周游四方，以号召天下之贤士。而战国之君遂以士为轻重，文者为儒，武者为侠。呜呼！游士兴而先王之法坏矣。

他说的“先王之法”也就是韩愈说的“先王之道”。经历了天崩地解，其学问、思想在当时都属于一流的思想家，尚如此看待游士，可见两千年来，皇权专制制度影响下士大夫对于脱离既定的社会秩序的游士与游侠的偏见。皇权专制秩序是皇权专制统治者的命根子，不仅不允许人们破坏它，而且也不准许任何人脱离它。我们在下一章将要讨论的游民，就是皇权专制社会中除流民外人数最多的脱离皇权专制秩序的群体。

---

〔1〕皆见《原道》。

# 第四章

# 城市游民群体的形成

游民作为阶层是形成于宋代，游民成为“文化问题”也始于宋代。这与宋王朝的立国方针、各项政策及宋代城市建构密切相关。宋代的游民群体主要活跃在大城市，对促成城市的畸形繁荣起了很大作用。

自古唐宋并称，其实这是两个很不相同的朝代。中国近代的许多社会问题，宋代就开始了。

除了流民以外，皇权专制社会中最大的脱离社会秩序的群体，就是活动在城镇之间的游民。虽然自从有了社会组织，就有脱离了这个组织的游民，然而游民能够形成群体，乃至成为社会上的一个引人关注的阶层，并参与到文学艺术的创作之中、在文化上表现自己，则是从宋代开始的。

## 一、五代战乱对传统的冲击

我们说游民群体形成于宋代，是基于历史事实，而这个事实的出现是多种因素决定的，其中最重要的还是由宋代的社会性质和特点决定的。

历来唐宋并称，实际上宋代与唐代是有很大区别的，特别是在社会结构与文化习俗上，两者可以说是天差地别的。唐与南北朝相比，士族门阀制度是日渐衰微的，甚至最高统治者有意挫抑豪门大族。科举制度的实行及其在社会上的地位的不断提高，使得庶族地主不断取代士族门阀地主，成为社会统治集团中的主流。可是，庶族地主布衣寒门经过数代皆有为官者，也就成了新的豪门士族。这种新的贵族重视诗文创作，与旧士族注重经学传统，还是有区别的，但两者都是豪门大族却是无疑

义的。

唐末和五代的数十年的战乱，给这两类贵族以致命的打击，贵族赖以生存的庄园被彻底打碎。黄巢攻破长安时，"杀唐宗室无遗类"，[1] 官僚权贵，多死于此难，以致韦庄《秦妇吟》中写道：

内库烧为锦绣灰，天街尽踏公卿骨。[2]

五代期间，持续数十年的战争进一步扫荡了衣冠贵族，如李焘《续资治通鉴长编》一〇三卷中说：

唐末五代之乱，衣冠旧族多离去乡里，或爵命中绝，而世系无所考。

到了宋代，自两晋以来著名的士族门阀零落殆尽。河南有位最著名的世家后人叫刘烨，仁宗时官龙图阁直学士，传自北齐以来"仕者相继"，其"世牒具存"。可是当刘太后单独召见他，想看看他的家谱，并说"恐与吾同宗"时，刘烨装病了，"世牒"始终没拿出来，恐怕这个世族也是假冒的。宋代的王明清说：

唐朝崔、卢、李、郑及城南韦、杜二家，蝉联圭组，世为显著，至本朝绝无闻人。

《挥麈录·前录》

在五代兴起的恰恰是为贵族闻人所不齿的生活在社会底层的游民（五代十国中许多帝王将相都来自下层）。可见从唐到五代，社会结构发生了巨大的变迁，而社会是文化的载体，社会变了，文化不可能不发生变化。

---

〔1〕《资治通鉴》卷二五四。
〔2〕《韦庄集》，人民文学出版社，1958。

战争把许多原属于各个阶层的人们赶出了他们原有的家园，加入了流浪者的大军。有不少人就成为没有固定居止、没有稳定谋生手段的游民。这个时期就是我们在《绪论》中所说的“暴民乱治”，是老百姓“想作奴隶而不可得”的时代。五代时，“暴民”的主体就是胡作非为、走到哪里就在哪里制造灾难、制造罪恶的士兵和将领。这个时期社会的运转已经毫无规范可言，“暴民”可以凭着他们的好恶和暴力去进行统治，推行他们想推行的东西，毫不考虑老百姓的需求。百姓们生逢此时最是不幸，因为他们无所适从。五代时的士兵主体已经不是在府兵制度下只把从军当作义务的农民，而是丧失了自尊的游民。他们是割据强人的牙兵养子，这种军队带有私家军队的性质。每当打破一个城池，奸虏烧杀不仅为带兵者所允许，而且还受到鼓励。他们有了所能有的一切，而却没有了生命的安全保障与人格上对自我价值的认同。主帅可以放纵他们为非作歹，但对他们的人格却任意践踏。这主要表现在为了防止士兵逃跑而对他们的“黥面”上。《五代史》就记载了梁太祖朱温对待士卒的态度十分严酷，其

> 法令严峻，每战，逐队主帅或有没而不反者，其余皆斩之。谓之“跋队斩”。自是战无不胜。然而，健儿且多窜匿州郡，疲于追捕，因下令文面，健儿文面自此始也。[1]

“黥面”本来是对罪犯的一种惩罚，对士兵实行黥面，实际上是把他们当作罪犯。这样必然使士兵失去社会的普遍尊重，被人们视为作恶的团伙，因此，他们在战争中为非作歹自然也就没有了心理障碍。五代乃至宋代，军队的流氓化就与此有关。

不仅军队如此，就是这个时期的帝王将相，也多是兵痞游民出身。我们就《新五代史》中的记载看一看当时掌握大权的人物的出身与为人：

---

〔1〕《旧五代史·太祖记七》。

后梁开国皇帝朱温，幼时“与其母佣食萧县人刘崇家”，为人“凶悍”。[1]

后唐开国皇帝李存勖，其父李克用虽是西突厥人，但克用早已汉化。从其绰号“李鸦儿”、“独眼龙”，[2]可以想见其为人。

后晋开国皇帝石敬瑭，甚至“不知其得姓之始”，他是中国历史上第一个认外寇作父的“儿皇帝”，他所认的“父皇帝”比自己还年轻。[3]

后汉开国皇帝刘知远，也是兵痞出身，其皇后为李氏，后世俗文学中称为李三娘。[4]刘知远“少为军卒，牧马晋阳，夜入其家劫取之”。[5]

后周开国皇帝郭威，少时为孤儿，“依潞州人常氏”。十八岁当兵，他“尝游于市，市有屠者，常以勇服其市人。威酒醉，呼屠者，使进几割肉，割不如法，叱之，屠者披其腹示之曰：‘尔勇者，能杀我乎?’威即前取刀刺杀之，一市皆惊，威颇自如”。[6]这一段，像不像《水浒传》鲁智深拳打镇关西和杨志卖刀杀牛二的故事？其义子（也是内侄）柴荣继其位，从其文治武功上的作为来看，应该说是个合格的皇帝。可是其父柴守礼居住在洛阳，是一个敢于“杀人于市”，无恶不作，而且极不顾脸面的老流氓，并与一些在朝高官的老爹结成流氓团伙，胡作非为，号称“十阿父”，[7]成为古今罕见的老流氓团伙。

上面所述都是五代中被后人尊为皇帝的出身及品行的状况，至于十国的开国之君，与五代的皇帝相比也相去无几。他们之中的绝大部分也是鼠窃狗偷之辈或兵痞，其流氓行径也多载之于史册。

吴的开国君主杨行密“为人长大有力”，强盗出身，被捕后遂为州

[1]《新五代史·梁本纪第一》。
[2]《新五代史·唐本纪第四》。
[3]《新五代史·晋本纪第八》。
[4] 后世著名的薛平贵与王宝钏的故事就是由此演变来的。
[5]《新五代史·汉家人传》。
[6]《新五代史·周本纪第十一》。
[7]《新五代史·周家人传》。

兵。

杨行密的养子李昪也是“世本微贱，父荣，遇唐末之乱，不知其所终。昪少孤，流寓濠泗间”。[1]

前蜀国主王建，“少无赖，以屠牛、盗驴、贩私盐为事，里人谓之‘贼王八’”。[2]前辈史学家范文澜称之为“公认的流氓”。

吴越国主钱镠，出身游民，“及壮，无赖，不喜事生业，以贩盐为盗”。[3]

东汉国主刘旻，“少无赖，嗜酒好博，尝黥为卒”。[4]

这只是略举一二，实际上这个时期活跃于政治和军事舞台的绝大部分人物，都是这种货色。确如欧阳修在《新五代史·吴世家》中所说：

> 呜呼！自唐失其政，天下乘时，黥髡盗贩，衮冕峨巍。吴暨南唐，奸豪窃攘。

这些流氓、痞子、无赖、土棍很少有文化教养，更没有长远的打算与追求。几百年形成的贵族生活方式、行为规范、政治游戏规则，以及长期生活在这种规则与规范之中所养成的精神风貌和生活情趣，有唐一代近三百年的经济积累和文化积淀，经过这些主政人物的蹂躏，基本上是扫荡殆尽。

我们欣赏唐代文化艺术，从内容到形式都会感受到一种令人仰望的贵族精神。无论是盛唐诗歌、文人狂草，还是金碧山水、龙门石雕，这些都带有一点不可企及性。到了宋代则趋向于世俗化和文人化，它们虽然与我们更切近了，但也失去了我们的崇仰。唐宋文化的巨大差别，就与这五代十国期间长期的社会动乱密切相关。它不仅摧毁了唐代文化赖

〔1〕《新五代史·南唐世家》。
〔2〕《新五代史·前蜀世家》。
〔3〕《新五代史·吴越世家》。
〔4〕《新五代史·东汉世家》。

以存在的物质基础，而且还造就了根本不懂文化为何物的一代统治者，他们在位的时间都很短，你来我去，还没有坐稳了龙庭，还没有来得及制礼作乐以文饰自己的粗陋，便匆匆地下了台。他们所干的仅仅是野蛮地践踏，使得唐代文化基本灭绝，甚至可以说是“靡有孑遗”。具体一点说，就是有形的文学艺术作品、书籍遭到焚毁，人们的文化素质急速下降。到了宋代，许多文化领域是从头开始的，它是在一个全新的基础上建立自己的文化。

## 二、宋代社会风貌的变迁

宋代的开国皇帝赵匡胤也出身于脱离宗法的家庭，这一点正史作了许多掩饰，但宋代的野史笔记有所记载。赵匡胤之父从河北涿州一带流浪到河南洛阳的杜家庄，被杜家招为赘婿，[1]后来生了赵匡胤和赵光义兄弟。匡胤少而流浪四方，从军后逐渐发迹。他手下的“从龙勋旧”大多也是与他命运相同、能打能杀但绝少文墨的哥儿们，即所谓的“十兄弟”之流。[2]北宋建国后，很长时间就是那些文化不高或根本没有文化的赵普、党进等人掌握着朝政。这些对开一代之风气都有关系。

本书所说的城市游民群体就是指城市游民阶层。游民自古有之，但是，作为城市游民阶层是形成于宋代，游民成为“文化问题”也始于宋

〔1〕北宋名臣范镇《东斋记事》卷一：“宣祖（赵匡胤之父）初自河朔南来（赵籍贯为涿州），至杜家庄院，雪甚，避于门下，久之，看庄院人私窃饭之。见其状貌奇伟兼勤谨，乃白主人。主人出见，而亦爱之，遂留于庄院。”中华书局排印本。

〔2〕《续资治通鉴长编》卷一六：“又世言太祖义社‘十兄弟’，政忠盖其一人也”。北宋王巩《闻见近录》记宋太祖赵匡胤“杯酒释兵权”事，言“太祖继位，方针多偃蹇，所谓‘十兄弟’者是也”。这些都是北宋臣子所记，决非子虚乌有。

代。所谓“阶层”，在社会学上是指在占有财富、政治倾向、思想意识等方面都很接近的社会群体。城市游民阶层也就是游动在城镇之中，基本上没有财富，而且生活极不安定，有着反社会倾向的社会群体。

宋代以前，人们的等级与身份相对较为固定，并带有制度化的倾向，这个时期的社会也未给城市游民阶层的形成提供应有的空间。另外，一个新的社会阶层的形成，是以大规模的剧烈的社会震荡和社会群体的垂直流动为前提的。五代十国期间的战乱成为造成城市游民阶层的前提。宋代人口的激增，经济的变迁，特别是城市结构的巨大变化，为城市游民阶层的形成提供了必要的条件。而且此时由于教育的相对普及，有些游民还掌握了一定的文化知识，并参与了通俗文艺作品的创作，这些通俗文艺作品遂成为游民文化的载体，使得游民的思想意识通过这些作品流传了下来，给后世考察与研究游民提供了资料。

### 1. 宋代田制、人口与社会结构的变化

①宋王朝的“田制不立”和不抑兼并

经过唐末与五代时期长达近百年的战乱，人口和财富的损失不计其数。如葛剑雄《中国人口发展史》中所说，这是中国人口又一次大幅度下降时期，“尽管五代时的户口数字几乎没有留下任何记载，但一次次死亡数万以至数十万人的天灾人祸在史书中比比皆是，中原地区尤其如此”。[1] 因此至五代末、宋初，宋王朝管辖地区的人口大约只有3000万左右。其人口下降的幅度在三分之一到二分之一之间。人口锐减，荒地自然就多了起来。宋代以前，许多朝代之初，要授田给百姓，或行限田制、或行占田制、或行屯田制、或行均田制，总之要使所有农户都有田种，而且要把农民都有田种的事实坚持到底，这就要“抑制兼并”，以确保农户不失去土地。实际上，哪个朝代也做不到这一点。

宋代一改前代的做法，其农业政策可以概括为八个字，就是：“田

---

〔1〕 见该书 P172。

制不立”,[1]不抑兼并。北宋初年，由于多年战乱，社会上仍然存在有不少的荒闲土地，特别是中原一带，人口稀少。宋太祖建隆初元，宋所承继的后周地盘（淮河以北、幽燕以南的广大地区）只有人口250万户左右。[2]这就有足够土地供老百姓耕种。当时，朝廷控制着诸如屯田、营田、官庄等类大量的国有土地，也还有许多荒芜未开垦的土地。直到北宋中叶，宋仁宗时期，汴京之东的“济、兖间多闲田”，还要“募民耕垦”；汴京之西的“唐、邓间尚多旷土，入草莽者十八九”，也考虑“徙户以实之”。甚至皇帝也知道“天下废田尚多”，遂下诏给予优惠政策，“招辑流亡、募人耕垦”。[3]可见宋初田地多的地方人口稀少，“募人耕种”，尚很困难，遑论授田；而南方的一些小国受战乱破坏较小，又有了二三十年的安定时期，待宋王朝建立后，这些国家大多又是和平归宋，社会秩序没有受到大震荡，人口也较北方稠密，而且人各有业，也不好破坏原有的社会秩序，重新授田。中原地区不必授，南方不能授，可见宋初之所以采取了“田制不立”的政策，是由于当时形势造成的。不过宋代统治者的这种做法，对于田地私有观念的固化起了推进作用。

说宋朝统治者“不抑兼并”有些勉强，实际上，自宋太宗时期，朝廷就开始注意赋税的平均和闲旷土地的开垦问题，以避免贫富两极化；到宋真宗时便关注土地兼并问题，并任命陈靖为京畿均田使，一度也想实行授田。后来的仁宗、神宗以及南宋多次提及抑制兼并。明道二年(1033)还下诏严禁寺庙兼并民田，但因为“兼并冒伪，习以成俗，重禁莫能止焉”。[4]所谓“成俗”就是对土地私有的普遍认可，政府不能想怎么做就怎么做。宋以前实行“抑兼并”政策的朝代也照样不能避免“富者田连阡陌，贫者无立锥之地”两极分化的出现。前朝与宋代不同之处在于，历朝在名义上朝廷负有对无地农民授田的责任，而宋代这方面的责任相对弱化了。

---

〔1〕这个词首见于《宋史·食货一》。

〔2〕见葛剑雄主编《中国人口史》，第三卷“辽宋金元时期”（吴松弟著），P345。

〔3〕所引俱见《宋史·食货一》。

〔4〕《宋史·食货一》。

北宋神宗时期的王安石就写诗批评当时兼并的剧烈。他向往的是：

> 三代子百姓，公私无异财。人主擅操柄，如天持斗魁。赋予皆由我，兼并乃奸回。[1]

这是皇权专制统治下的“国有制”，土地完全掌握在人主手中，想分给谁就分给谁。而现在是“利孔至百出，小人私阖开”，只要有钱人人都可以大行兼并以牟利了。事实上也是如此，北宋中叶至末叶就出现了两次土地兼并的高潮。[2] 那些在过去是代表皇帝掌握土地、向农民授田的官吏，现在反倒成为土地流转的见证了。南宋思想家叶适说：

> 自汉至唐，犹有授田之制，则其君犹有以属民也，犹有受役之法，则其民犹有以事君也。盖至于今，授田之制亡矣。民自以私相贸易，而官反为之司契券而取其直（值）。而民又有于法不得占田者，谓之户绝而没官；其出以与民者，谓之官自卖田，其价与私买等，或反贵之。而民乐私自卖，而不乐与官市。[3]

从中可见当时土地买卖已经成为风气，官员从前是代表朝廷向农民授田并监督土地正当使用和劝耕，而现在却成为土地买卖的公证人。由于与官做交易不如与民做交易便捷，不通过官员见证的交易更多。

我们说宋代实行“不抑兼并”实际上只说明了一个事实，即宋代土地流动空前加快了，这是中国历史上从来没有出现过的社会现象。朱瑞熙在《宋代社会研究》中，以介绍南宋高宗时征收土地交易税之多来说明土地交易量之大。四川立限让典卖田宅者纳税印契，一次就征收到契税四百万贯，婺州征收到三十万贯。如果以契税率百分之十计算，四川

---

〔1〕《全宋诗》卷五四一。
〔2〕见漆侠《宋代经济史》第一章，第六章。上海人民出版社，1987。
〔3〕《历代名臣奏议》卷五四，文渊阁《四库全书》本。

印契上的田价总额就达四千万贯、婺州三百万贯。这时四川的土地价格每亩为近四贯，官府卖田定价为八贯到十贯。如果以每亩十贯计算，四川这次纳税印契的田土共有四百万亩，婺州有三十万亩。虽然这些田地的买卖可能前后相隔了一二十年，但加上另一部分在交易时就向官府纳税印契的田地，足以说明当时投入流通领域土地的数量之大，也说明土地所有权的转移之迅速。[1]

朱熹在谈到必须实行经界法时就说：

> 盖人家田产，只五六年间，便自不同，富者贫，贫者富。少间病败便多，飞产匿名，无所不有。[2]

与他同时的词人辛弃疾有感于朝政黑暗，报国理想不能实现，想早些致仕退休。他儿子不同意，阻挠说，田产还没有买好。辛弃疾非常生气地写了一首《最高楼》词骂儿子，其中有这样的句子：

> 千年田换八百主，一人口插几张匙！咄豚奴，愁产业，岂佳儿。

可见当时人们对于田产庄园频繁易主的感受是十分深刻的。南宋诗人朱继芳在《朱门》组诗中也写道：

> 曲池毕竟有平时，冷眼看他炙手儿，十数年间三易主，焉知来者复为谁？[3]

南宋名诗人陆游青年时与离婚的爱妻偶然相会的沈园，到陆游晚年再次来时也是“三易其主”了。从这些故事中都可以看出，当时的不动产流

---

〔1〕参见该书 P57—59，中州书画社，1983。
〔2〕《朱子语类》卷一〇九。
〔3〕见《江湖小集》，文渊阁《四库全书》本。

动之快和贫富流转的迅速。

土地的兼并过程中，土地所有权日益集中，但是在经营上还是分散的小规模，还不可能形成魏晋南北朝式的世族庄园所有制，这与科举制度日渐成为官员的主要来源有关。科举制日益平民化，从南宋两个年份的进士题名录来看，没有官员背景的占多数，一个是56.3%，一个是57.9%。[1]入《宋史》的官员46.1%来自寒门。科举制在宋代左右了许多人社会地位的升降，促成社会阶层流动的加速，市场发达也在促进着土地产权的流速，“三世而衰”成为常态。士大夫和官宦家族为了保持家道不中落，遂有投资于族田之举，以保持家族的延续。实际上，不抑兼并只是间接地促进家族宗法制度的推广。

经过唐末与五代的战争扫荡，中古身份制度基本瓦解，统治者基于财政考虑，通过财产调查，把全国居民分为“主户”与“客户”，这是只看财产，不看身份的。拥有财产的主户直接承担各种赋税，无产业的客户则不直接承担。在乡间称之为“乡村主户”、“乡村客户”。客户是没有土地、“佃人之田，居人之地”的农民，他们不再是从前世族地主的“私属”或“部曲”，而是直接编入国家户籍的朝廷子民。在北宋，“乡村客户”的户数已经占到全国总户数的35%以上，[2]南宋的比例更大一些。“乡村主户”还根据其财产分成五等。不仅“乡村客户”容易被抛出正常的生活轨道，就是下层主户的生计也具有危险性。北宋熙宁间民间人士吕南公说：

> 今之居民，客户多而主户少。所谓主户者，又有差等之辨。税额所占至百十千、数千者主户也，而百钱、十钱之所占者亦为主户，此其力岂同哉？……夫所忧者，非力厚之家也，正在百钱、十钱之家耳。百钱十钱之家，名为主户，而其实则不及客户。何者？所占之地，非能给其衣食，而所养常倚于营

[1] 转引自何怀宏《选举社会及其终结》。

[2] [日]加藤繁《中国经济史考证》，转引自朱瑞熙《宋代社会研究》。

求。[1]

许多缺少背景（如不是“官户”、“形势户”）的上等主户（一二等），在两税、支移、折变、和买、科配等纳税中都要优先，宋代的差役（如衙前等职役）也是先富后穷，有些富户甚至因此破产。这些也使得土地流动加速，大庄园难以形成。另外，地少贫穷的主户如果不兼作他业（所养常倚于营求——出卖劳动力）就很难生存。这主要是指土地少因而农业生产不足以维持其一家的生活。吕南公是“南城人”，现属江西省。不仅江西，四川的土地问题也很严重，北宋仁宗皇祐二年（1050）翰林学士丁度上书说：

> 蜀民岁增，旷土尽辟，下户才有田三五十亩，或五七亩；而赡一家十数口，一不熟，即转死沟壑。[2]

这才是北宋中叶，许多地方人多地少的情况就出现了，并且引起朝廷的注意了。这一方面是土地兼并的结果，官僚、贵族占有了过多的土地；另一方面是人口的激增，使得人均占有土地量大幅度下降。这也是土地流动加速的一个原因。

除了乡村户外，在州府县镇等大中小城市之中居住的，则称为“坊郭主户”、“坊郭客户”。其分别不仅以房地产之有无为标准，也包括有无店铺、库房以及从事经营的资本，“客户”则是雇员或房客。这种分类法是根据财产关系，也把契约关系普遍化。

②宋代人口问题

宋代到底有多少人口？长期以来这是个有争议的问题。现在随着葛剑雄主编的大型《中国人口史》的出版后，意见渐趋一致。此书“辽宋金元时期”卷的作者吴松弟认为，大观三年（1109）有户20 882 858，按

[1] 《灌园集》卷一四，《与张户曹论处置保甲书》。文渊阁《四库全书》本。
[2] 《续资治通鉴长编》卷168。

平均增长率为5‰计算，到战乱前夕的宣和六年（1125），当为2 340万户。按平均每户5.4人计算，到北宋末年应为12 600万人口，这与宋代初年的3 000万人口相比，增长了四倍，达到空前未有的高峰。据漆侠推算，宋代最高垦田数字大约是720万顷，[1]每人平均只有5.7亩，每户平均也就30多亩地。按照当时的生产率水平，这点土地要养活一家人是比较困难的。

南宋的人口增长与北宋的直线上升不同，可分三个阶段。南宋初，经过了靖康之变（1127）、金人入侵、北宋灭亡这些社会大动荡，社会处于一片混乱之中。中原地区、淮河流域，南宋所统辖的十五个“路”中，除了福建、两广、成都、潼川、夔州等，其他都陷入了战乱。金人的烧杀抢掠，各种武装力量的混战，都造成了人口大量流失，人口锐减。在南宋初定（宋高宗赵构回到杭州）的绍兴五年（1135），宋朝人口降到了谷底，此时人口约为1086万户，5650万人。

经过了近百年大体安定，人口有所恢复，到宋宁宗嘉定十六年（1223）人口约为1550万户，约为8060万人。这段可以说是南宋中期。南宋末期可从宋理宗宝庆元年（1226）算起直到南宋灭亡（1279）。这个阶段先是蒙古大军多次侵入四川地区（1227，1231，1235，1237），并大举杀戮，成都一次就被屠戮140万人。这个阶段的人口，在南宋灭亡前大约是1174.6万户，人口约为6104.8万人。较嘉定十六年少了近20%的人口。[2]

从北宋、南宋人口的变迁中，可以看出两宋人口是不断增长的。有的时候还可以说是激增，例如从北宋中叶的英宗到神宗时，户数增长在12‰到17‰之间。南宋由于战乱，人口增长放缓，但南方人口密度却有所提高，一方面是本地人口的增长，一方面是北方人南迁躲避战乱。这在当时是有许多记载的。如“高宗南渡，民之从者如归市”，[3]“中原士民，扶携南渡，不知几千万人”，[4]以至于“建炎（1127—1130）之后，

---

〔1〕转引自葛剑雄著《中国人口发展史》，P189。

〔2〕上述人口数字皆见葛剑雄主编《中国人口史》，“辽宋金元时期”（吴松弟著）。

〔3〕《宋史》卷一七八。

〔4〕《建炎以来系年要录》卷八六。

江、浙、湘、湖、闽、广，西北流寓之人遍满”。[1]人口激增，而土地依旧，给南方有限的田地造成空前的压力。马克垚在《论封建时代的农业生产力》[2]一文中，引梁庚尧《南宋的农村经济》（台北联经出版公司）说，南宋全国总面积41.83%的人口稠密地区，人口却占到总户数的81.81%，达1036万余户，即4/5的人口集中在2/5的地区上。也就说南宋各个地方的开发是极其不平衡的，有的地区，人满为患，有的地区还很荒蛮，人烟稀少。当时人已经指出，“闽、浙之邦，土狭人稠，田无不耕”，[3]“自绍兴（1131—1162）间行界限后，至今五六十年，生齿日繁，岂复有可耕之田……”。[4]就南宋全国来说，由于人口增加，农民的平均耕地面积缩小，一般在十余亩至二十余亩之间，多者也不过三四十亩，未有超过五十亩的。那些人口密度高的地区，人均耕地更少。据当时人估计，一个五口之家，须有田三十亩，方才可以维持生活。因此可以说，在南宋的某些地方，人口对土地的压力有所显露。

于是，在长达300余年的两宋期间，就不断地有被束缚在土地上的农民脱离土地、脱离他们世代生活的农村，走入了城镇，开始了一种与过去完全不同的生活。其中有许多就是本书着重探讨的游民。

③人数激增的宋代游民

宋代的“不立田制”使得人们对土地的依附削弱，因此，人口增加、土地减少、战乱、灾荒等，都可能把人们从土地上赶走。宗法农民离开本土、脱离主流社会秩序，并非是形成游民的充分条件，因为如果别处还有闲田旷土，被迫离开家乡土地还可以流落到别的地方开垦土地当农民，在那里建立新的宗法网络。如果那些脱离了土地、家乡和宗法的人们，进入城镇可以暂时地维持生存，以完全不同于过去的谋生方式生活，但又没有丝毫制度上的保障，这些人久而久之才会形成一个新的群体，也就是游民群体。

---

〔1〕《鸡肋编》卷上。
〔2〕《北大史学》第9辑。
〔3〕《东涧集》卷一三。
〔4〕《后乐集》卷一三。

宋代人们不仅对土地的依附削弱了，处于社会下层的农民对国家、对地主豪门的依附都大大松弛了。在中唐杨炎两税法出台之前，均田制、租庸调制、府兵制、地主庄园以及各式各样的堡坞，都是束缚农民的桎梏，使他们或依附于国家、或依附于豪族（包括同姓豪族）、或依附于宗族，没有脱离的自由。从总体上来说，农民没有合法的迁徙的权利。北魏太和均田令规定“其地足之处，不得无故而移”。[1] 唐代实行兵农合一的府兵制，唐代八百个出府兵的折冲府，多在关中，因此对于出府兵的地方及关中控制极严。唐高宗时，这些地区就有农民流亡现象，但朝廷坚持“军户之地，户不可移；关辅之人，贯不可改”的态度。[2] 或因为贫困、或因为统治者诛求过甚、或因为豪族兼并，许多农民把土地和自身献给了豪门，成为他们的部曲，在法律上成为庄园主的附属，自然会受到他们的严格的约束。

宋代农民的地位发生了很大变化，虽然庄园一类的地主还大量存在（这一点在《水浒传》中就有反映。如史进、柴进、宋江、李应、孔明、孔亮等都是庄园主，庄客对他们也有依附性），但总的说来，大多数贫困的、少地或无地的农民，基本上摆脱了成为部曲、宾客、徒附、私属、奴婢、佃仆之类半农奴的身份和地位，并日趋普遍地获得了迁徙和退佃等权利。宋代没有“永佃权”，地主与佃户之间的依附关系逐渐弱化，佃户退佃也成为朝廷和法律所认可的事，徽宗政和二年（1112）诏书有“恤佃户”一款，其中说：“佃客多是贫民……乃复索租，愈见贫困，不辞离，即逃走，宜加以宽恤。”[3] 南宋孝宗时期户部也表明：“如租户不伏，许令退佃。”[4] 说明朝廷把田主与佃户关系首先看作经济关系，因此佃户退佃，受到国家的保护；朝廷不一味偏袒田主，忽略佃户的利益。有了退佃的自由，说明佃户有了独立的身份，至于佃户到期辞去、移居他地，田主更不能干涉。如苏轼所言“农人释舍其耒耜而游于四

[1] 《魏书·食货志六》。
[2] 《唐会要·逃户》。
[3] 《宋会要辑稿·职官》。
[4] 《宋会要辑稿·食货》。

方，择其所利而居之”。[1]佃户可以合法地离开土地和宗法家族，以其他方式谋生，成为游民的后备队伍。

从社会风气来看，经过唐末及五代近百年的战乱，人们缺少了稳定感与安全感（从《花间集》中许多词作都可以感受到这一点）。这种情绪也影响了农村，当时人们的生产热情下降，就有了大量“游惰之民”的产生。《宋史·食货志》记载，如果农民有饮博怠于农务者，则许农师（负责乡村稼穑的官员）“白州县论罪，以警游惰”。所谓“游惰之徒”，也就是我们所说的游民，这个群体不会因为“惩戒”而减少。他们活动在城镇之中，城市里的统治者们日益高涨的消费，也要求“呼之即来，麾之即去”的廉价的劳动力为他们服务。

由于农民对土地依附和人身依附的松弛和人们的缺少安定意识，游民在北宋中叶就成为社会问题，就已经被朝廷和社会关注。仁宗康定元年（1040），欧阳修上书朝廷，指出当时“不垦之土尚多”，而离开田土的“游手”也不少。他以汴京附近为例说，“京西素贫之地，非有山泽之饶，民惟力农是仰，而今三夫之家一人、五夫之家三人为游手，凡十八九州，以少言之，尚可四五万人，不耕而食，是自相糜耗而重困也”。并主张应该创造条件（主要是给牛、给种子）让这些“游手”回到土地上去耕种，否则就是“民有遗力，地有遗利”，于民于国皆不利。[2]

北宋许多活跃的士大夫对游民的增多忧心忡忡，夏竦、张方平、苏轼、苏辙、李觏、范祖禹、王安石、张耒、程颢、程颐等都从不同的角度关注过游民群体。他们大多数认为，造成游民众多的原因是没有实行古代的井田制度（指国家对土地控制和分配的制度），才使得一些人没田种，成了游民。苏辙认为举凡天下之人，都应该是属于天子的，但这是以种天子的土地为前提，可是现今，“天下之游民，贩夫贩妇，工商技巧之族”都没有得到天子的授田，等于不是“天子之人”了，不属于天子管辖了。苏辙还指出：这些游民困难很多，而富人“持其赢余，贷其所急”，这样连游民的心也被富人买走了。因此，他主张“宜收天下

[1]《苏轼文集》卷八《策别安万民三》。
[2]《文忠集》卷四五。

之田，而归之于上，以业无田之农夫，恤小民之所急，而夺豪民假贷之利，以收游手之用”。[1] 当时一些忧国忧民的士大夫大体上都是这个思路：土地国有（就是皇帝所有），国家利用土地控制民众，民众因土地而依附国家（也就是皇帝），但国家不得对农民剥削太过，更不能允许其他阶层的人插手对农民的控制。苏辙好像比王安石还“激进”，他几乎要否定“土地私有”了。不过当时土地私有观念已经成为思维定式，宋朝的传统又是朝廷与士大夫共治天下，很难采纳和推行苏辙的方案。

持续了十七年之久的靖康之乱后，土地占有情况有了很大改变，刚刚安定下来的南宋王朝，一度勘定田土的“经界”，这一方面是核定税收，另外也有与“豪民”争夺“游手”之意。勘定“土地经界”的主持者李椿年，曾向宋高宗解释为什么“物重钱轻”（通货膨胀）时说，“井田之法坏，而游手者众，其已久矣”。[2] 从这些话语中可见李椿年是力主国家加强对土地控制的，最好是实现“井田”。实际上勘定土地“经界”的举措，并未抑制住兼并土地的浪潮。南宋的土地问题较北宋更为严重，因而游民也就更多。南宋中叶的叶适虽然高度评价李椿年，然而，他指出，没有土地耕种的农民，在家不能种地纳税；出则脱离政府的管辖，又不能当兵为国效力。他们——

> 穷苦憔悴，无地以自业。其驽钝不才者，且为浮客，为佣力；其怀利强力者，则为商贾，为窃盗。苟得旦暮之食，而不能为家。[3]

这些人已经脱离主流社会，没有了家，弱者到处觅食，以求一饱；强者为盗，与主流社会对抗。这些失去土地，而且失去了在土地上耕种机会（想做佃户而不得）的人们，大部分来自乡村客户，因为他们本来就没有土地，宋代许可佃户退佃，对于田主收回土地拒佃，也没有特别限

---

[1] 《苏辙集·栾城应诏集》卷一一。
[2] 《建炎以来系年要录》卷八九。
[3] 《历代名臣奏议》卷五四。

制。这样佃户失去“佃权”的机会是极多的。而那些四五等的乡村主户，平时都要依靠做小手工或小商贩添补家用，一遇到社会动荡也很少有抵抗能力，从而沦落到游民队伍中去。

上面说过，宋代户籍管制很细，分类也很细密，不仅按固定产业有无分为主户、客户；主户中还根据土地财产的多少分为若干等，还有根据职业、家庭成员情况、居住地址、是哪个宗教的信徒以及犯罪情况等多种角度来将民户分若干类，这些甚至让研究者感到特别琐屑。然而其中独无许多官员都在谈论的游民（或称游食、游手、游堕、浮户等）这一类。也许因为儒家理想的盛世是“无游民、无旷土”，尽管宋朝离太平盛世还有十万八千里远，但没有设立“游民户”这个名目，还是可以聊以自慰的。但社会中游荡于城乡之间的游民群体，和处于社会底层、没有任何社会保障、从而充满了焦虑的雇工，对这个时代的精神风貌必然有所影响。

宋代农业、手工业、商业、开采业（如煤矿、银矿、铅矿、铜矿）等各部门中都普遍存在雇工现象。被他人所雇佣，也是游民脱离宗法、脱离土地后的一个出路。在雇工广泛发展的基础上，城市里还形成了类似职业介绍性质的机构和人员（某行业头人称作“行老”，中间人称“牙人”）。比如在北宋东京，“凡雇觅人力、干当人、酒食作匠之类，各有行老供雇。觅女使即有引至牙人”。[1] 又如南宋临安，“凡顾倩人力及干当人，如解库掌事，贴窗铺席，主管酒肆食店博士，铛头、行菜、过买……俱各有行老引领。如有逃闪，将带东西，有元地脚保识人前去跟寻”。[2] 这些机构或人员不仅负责介绍，还有担保。雇工介绍这个行当的产生与发达，反映了雇佣现象的普遍。这些雇工不都来自农民，但乡村客户和主户中的下户是其主要来源。那些“一日不任事，其腹必空”[3] 的客户自不待言，而主户中的绝大部分——下三等户也是经常受

〔1〕《东京梦华录》卷三《雇觅人力》，孟元老撰，邓之诚注。中华书局，1982。
〔2〕《梦粱录》卷一九《顾觅人力》，吴自牧撰，浙江人民出版社，1980。
〔3〕《灌园集》卷一四《与张户曹论处置保甲书》，北宋吕南公撰，文渊阁《四库全书》本。

雇于人的，因为光靠务农是不能满足其基本的生活需求的。如南宋王柏描述的当时农户生存状态，“秋成之时，百逋丛身，解偿之余，储积无几，往往负贩佣工以谋朝夕之赢者，比比皆是也”。[1] 这些雇工因无任何保障，生存于艰难之中，随时有可能丢掉饭碗，除了那些只是靠雇工补贴生活、家乡还有田土可种的下层主户，那些“一日不任事”就没饭吃的、又无土地可回归的人们，马上就成为四处流浪的游民。

苏轼在《徐州上皇帝书》中描述了徐州一带的利国监伐木烧炭、开矿炼铁的雇工，他们多是“饥寒亡命，强力鸷忍之民”，[2] 这些人达数千，性格强悍，如果他们陷入困境，就容易闹事。所以苏轼有意把他们训练为地方武装力量，并小心地驾驭他们。北宋余靖也说到岭南韶州一带盛产“五金”，因而“四方之人，弃农亩，持兵器，慕利而至者，不下十万，穷则公剽，怒则私斗，轻生抵禁，无所忌惮”。[3] 这些人爱闹事、也勇于闹事和不怕犯法，性格特征完全不像宗法人，与游民差不多了。

## 2. 宋代城市建构的变化

①宋代以前的城市

中国古代城市大体可分为两类，一是由城堡发展起来的，如皇帝所在的京城（如长安、洛阳等）和秦朝以前大大小小诸侯国的都城——后来演变成为州郡府县的治所所在地（杭州、苏州等）。京城自然是全国的政治中心，即使是州郡府县的治所也是对自己所辖地区（主要是农村）发出指令的地方，这些都可视为政治城市；一是在商贸集市、草市或交通枢纽（包括陆路、水路）的基础上成长起来的，在北宋，由这些原因发展起来的市镇便有 1875 座，这可看作经济城市。然而后者往往被前者所吞并，即在此设州立县，成为统治一方的行政中心。北宋熙宁十年（1077）就有不少镇市的税额超过所属的县，这些镇市便被升级为县。因此，中国古代绝大多数城市皆可视为政治城市。这种城市的主要功能

---

[1] 《鲁斋集》卷七《社仓利害》，南宋王柏撰。文渊阁《四库全书》本。
[2] 《宋文鉴》卷五五。
[3] 《武溪集·韶州新置永通监记》，北宋余靖撰。文渊阁《四库全书》本。

是保护统治者的安全与满足他们的物质上和精神上的需求。

作为国家中心和最高统治者居住的地方——帝京，上述功能更显得十分突出。我们从杨宽先生的《中国古代都城制度史研究》一书中可以看到，从上古到秦汉魏晋的都城都是以君王居住的皇宫为主体的。例如，“西汉长安城内，宫室、宗庙和官署占全城面积三分之二以上”。这个长安城是属于内城性质的，是为保卫皇宫、官署、仓库以及官吏住宅而建筑的，城内只能容纳很小规模的市区。大规模的居民区和大规模的市区是在长安城外北面和东北面的“郭”区。

城与郭中的“里”（后来又称作“坊”）是城市居民的居住单位。大小约一平方里左右，四周有墙，中间有一条大道，两头或一头设有里门，称之为“闾”，贵族官吏住闾右，平民百姓住闾左。《管子·八观篇》中谈到京城的建制时说：

大城不可以不完，郭周不可以外通，里域不可以横通。

“里”是不可以“从旁而通”的，要封闭得十分严密。可见，自古“里”实际上就是城中的小城。每里还要设“里正”或“里尉”之类的小官以管理里中的事务，看管里门的钥匙。《管子·八观篇》中还指出，有道明君还要加强对于“里”的管理，要“闭其门，塞其途，弇其迹”（要堵塞好可以任人通行的地方，是指里墙要密不透风），并要管好里的门，以防非本里人出入。《管子·立政篇》云，“里”要“筑障塞匿，一道路，专出入，审闾闬，慎筦键，筦藏于里尉，以时启闭”。《管子》所说虽是秦朝以前的城市管理情况，但是这种做法一直延续到宋代以前，宋以前的都城以及较大的城镇，基本上都是如此管理的。例如，西汉的长安城和外郭的居民区都是由“里”组成。《三辅黄图》说：

长安闾里一百六十，室居栉比，门巷修直。

所谓的“里”，等于一个封闭的小城，有的是东西两门，有的是四面四

门。居民的宅院都在里内开门，只有等级品位极高的贵族高官才可以打穿里墙在城内大道上开门。唐代《初学记》引《魏王奏事》说：

> 出不由里门，面大道者，名曰“第”。爵虽列侯，食邑不满万户，不得作第。其舍在里中，皆不称第。

打穿里墙，在城市大道上开门的才称作“第”，这是有万户侯以上爵位的列侯才有此特权。里的形制在隋唐两代的西京长安（见图 4.1）和东都洛阳（见图 4.2）发展得最为完备，并在两京建筑了规划齐整、里墙坚实的坊里，长安一百零八坊，洛阳一百零九坊（或云一百零三坊）。每坊大多设东西南北四个门，以十字连通四门，坊内分四个区，每区又有十字小街，当时称为“曲”（见图 4.3），这些小街将全坊分为十六个小区。唐代规定，无论都鄙，坊门早晚都要定时启闭。长安与洛阳都城，坊门的启闭都要以击鼓六百下为号。鼓称为“街鼓”，长安的街鼓设在承天门。日落街鼓击六百下，坊门关闭，街上断绝行人，否则就是犯禁，当时称之为“犯夜”，按律要受到笞刑。按照《唐律》，如果私自超越坊市垣篱也要受到杖刑。为了保障这些制度的执行，京都设有左右街使以负责外街上的警卫和治安。

关于京城中的“市”，自古以来也是有其定制的。秦汉以前基本上是以宫室为中心，前朝后市。自西汉出现了东西两市的制度，这种形制一直沿用到唐代。自战国，在都市中就有了封闭结构的市区，市的四面有墙，墙的中间开门。唐代的长安，东西两市远比战国时期的大，但是结构却差不太多。相同的行当都集中在一起经营，为了规范市场，有严格的管理措施。东西两市由市署和平准署主管。市署设市令，主管市肆，建立标记，校正度量衡，统制各种商品的上、中、下三等的价格，检验手工业品规格，管理买卖契约，以及市门的开启和关闭。在日中午时击鼓三百下开市，日落前七刻击钲三百下关门。平准署主要负责官民之间的贸易，并藉以平抑物价。两署是维持市场秩序和规范的主要力量，另外，不同的行业之间还有联合组织，称之为“行”。两市共有一百

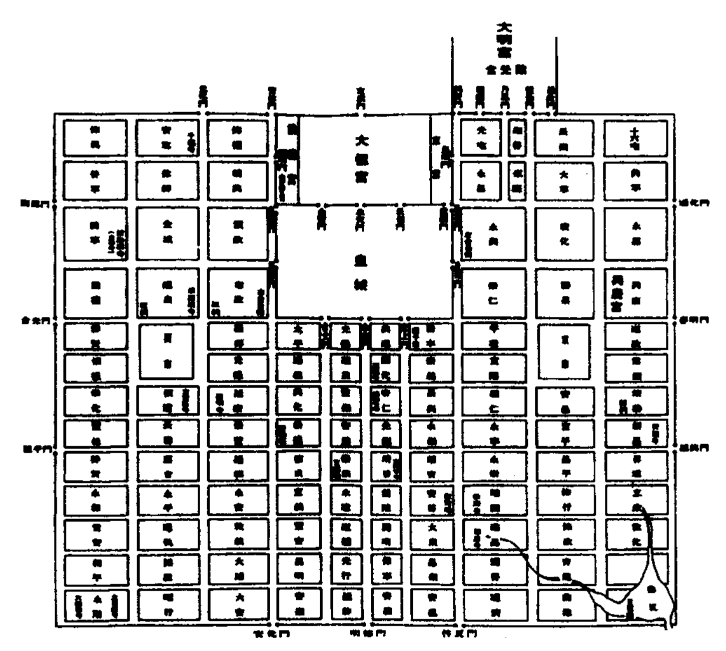



**图4.1　长安城图**

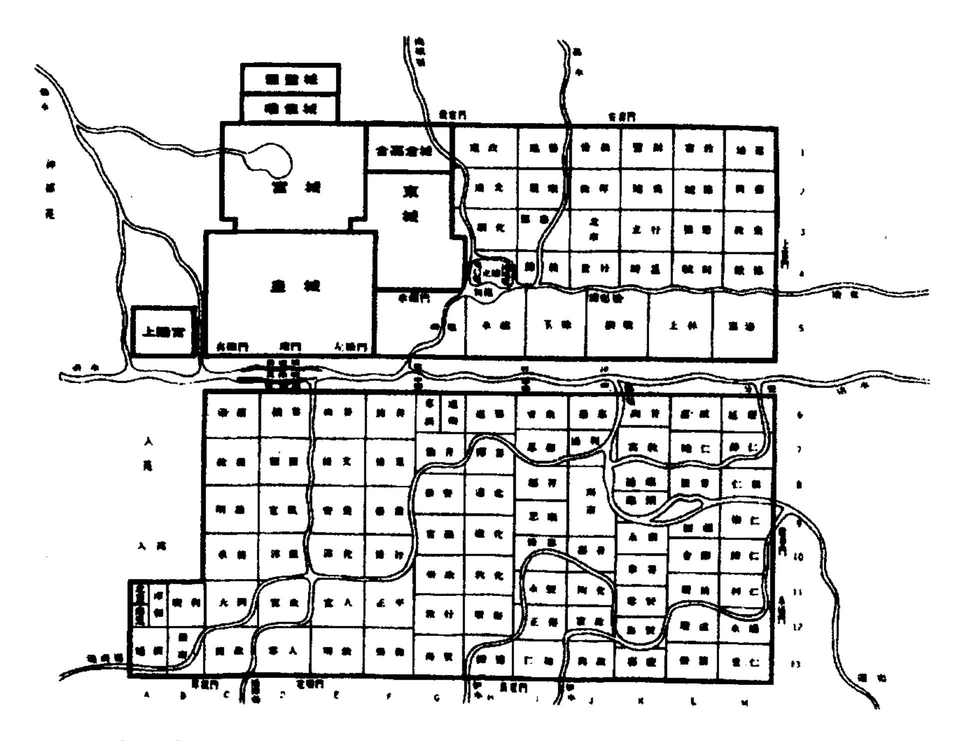



**图4.2　洛阳城图**

方块即城中之坊，每坊皆有名称。皆取自［日］平冈武夫《唐代长安与洛阳》(原版不清仅作示意)。

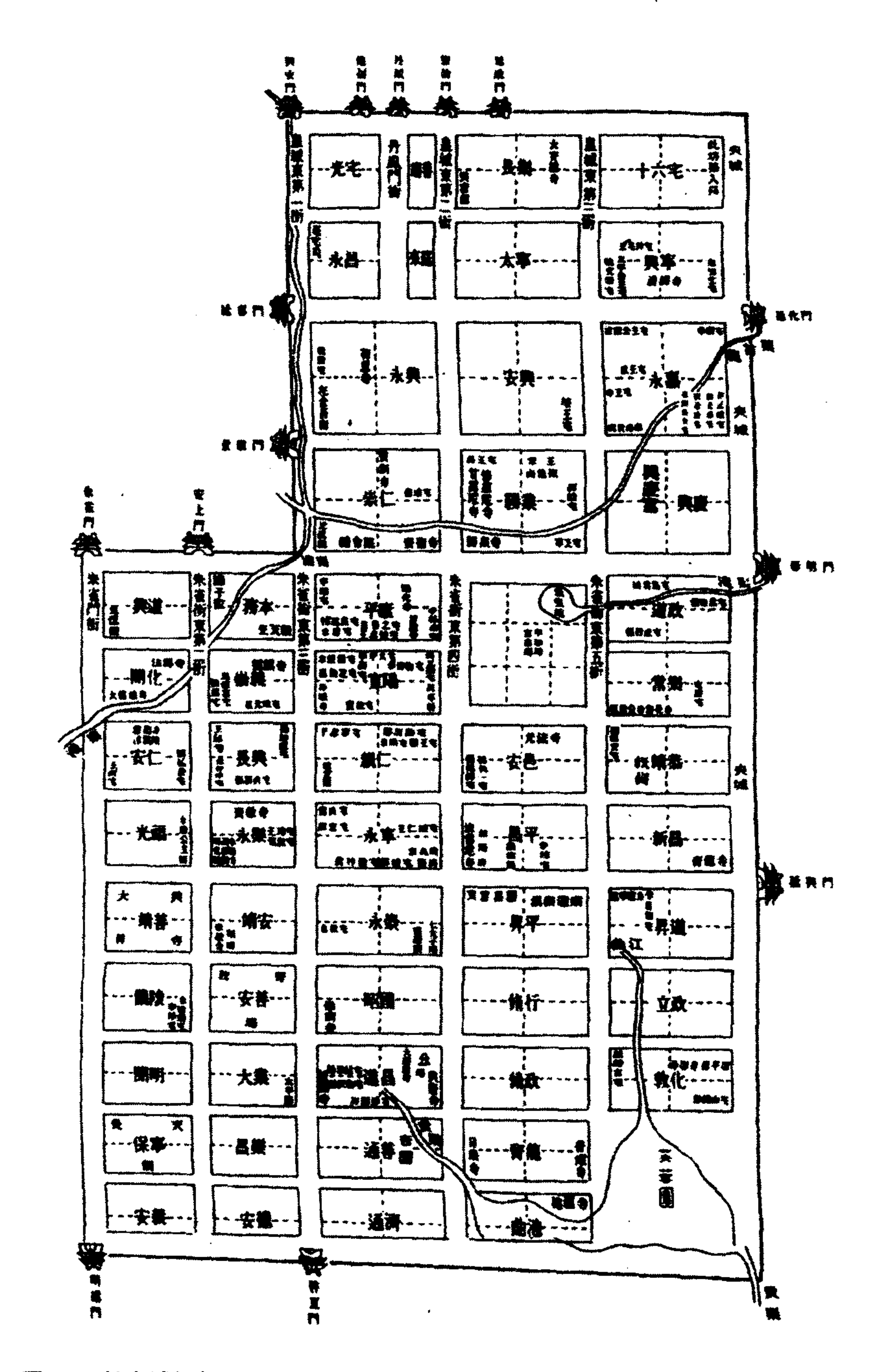



**图4.3　长安城细部**

即城的东部，从中可见坊中的街巷。取自［日］平冈武夫《唐代长安与洛阳》(原版不清仅作示意)。

二十行之多，每行各有“行头”或“行首”作为该行的首领。官府称他们为“行人”或“肆长”。这种“行头”与近世的商会会长不同，他们是官方与商人之间的联系人，主要不是代表本行商人们的利益，而是要维护官方的权威，成为官方在该行业的代理人，并且排斥没有在本行业登录的人员从事本行业。这一点，我在下面将详细评说。

从上面的叙述可以看出，宋代以前城市的居民区（坊里）和市场区（坊市），都是封闭的，我们称之为“城坊制”。这种城市的建构仿佛是一堆卵石，很难吸纳破产失业的游民的洪流。再加上严密的宵禁和戒严制度，所有的城门和坊角都设有“武侯铺”（警卫人员的屯驻之所），左右街使有率领兵丁在街头巡行的职责。不用说大量的游民涌入城市，即使是一两个非法之徒进入东、西两京，也很容易被抓住。朱熹曾对唐代长安坊的保安情况做过说明：

> 凡城门坊角，有武侯铺，卫士分守。日暮门闭，五更二点，鼓自内发，诸街鼓咸震，坊市门皆启。若有奸盗，自无所容。盖坊内皆常居之民，外面人来皆可知。
>
> 《朱子语类》卷九〇

唐宪宗元和十年（815）发生的刺杀宰相武元衡和打伤宰相裴度的两起事件（都不是在坊内发生，而是在坊外的大街上发生的），使得举朝震动，从此京城的警卫措施更加严密。我们说在宋代以前城市游民形不成人数众多的群体或阶层，其原因就在于此。有的个别时期，统治者把流民安排到京城居住，使他们成为首都的正式居民，以缓和流民众多所造成的紧张形势。如西汉元始二年（公元2年），朝廷在长安建五里二百区以安置流民，这时的流民就成为了固定的城市居民，而不再是居处不定，前途无望，充满了生存焦灼感和反社会情绪的游民了。

②宋代的街巷制的城市

到了宋代，城市发生了巨大的变化，特别是都城。凝固的、封闭的、坊市分离的城市模式被打破了，代之而起的是具有开放式布局、民

居与市场连成一片的街巷式城市模式。我们以北宋首都汴梁（见图4.4）和南宋首都临安（见图4.5、图4.6）为例就可以看到，这种新的城市模式是怎样产生的，它又会给其中的居民生活带来什么样的变化呢？

传统城市、特别是像都城一类的大城市，其建筑规格模式都是根据儒家所倡导的礼制，很难适应工商业的发展变化。中唐以来，城市里临街开店，打破坊墙的现象屡有出现，因为商业经营而侵占街衢的现象越来越多；五代的动乱对礼制的破坏使得里墙坊市对于商业和手工业的经营没有了约束力。到了宋代，社会走上了长期的稳定，随着商业和手工业的进一步发展，一般的城市都铲除了坊墙。在汴京，居民已经不是居住在高墙圈起的坊里中，而是住在鳞次栉比的街巷上了。居民们面街而居，而且可以临街设肆。汴京除了宫城以外，几乎所有的街巷都向商业开放，坊墙阻碍商业的发展，已经没有存在的必要。临街开店之后，市区（即商业区，或说可以建设成商业区的）扩大到全城。大街小巷，桥头路口，甚至御路、御廊都是商品交易的场所。而且随着商业交换的发展和人们生活的需要，特别是娱乐的需求，白天仿佛不够用了，夜市随之发展起来。宋初即规定三鼓以前不得禁行人，[1]后来，在一些繁华的商业区有通宵达旦营业的盛况（以饮食业为多）。宋人孟元老《东京梦华录》在“马行街铺席”条中写道：

> 夜市直至三更尽，才五更又复开张。如要闹去处，通晓不绝。寻常四稍远静去处，夜市亦有焦酸𧂭、猪胰、胡饼、和菜饼、獾儿、野狐肉、果木翘羹、灌肠、香糖果子之类。

另外，在“朱雀门外街巷”、“州桥夜市”等条目中，对夜市也有生动而详尽的记载。从这些记录中可以想象汴京商业的繁荣，这是宋以前的各个朝代不能比拟的。

临安在北宋（当时称杭州）时已经是人口众多、商业繁荣的城市

[1]《续资治通鉴》卷六。

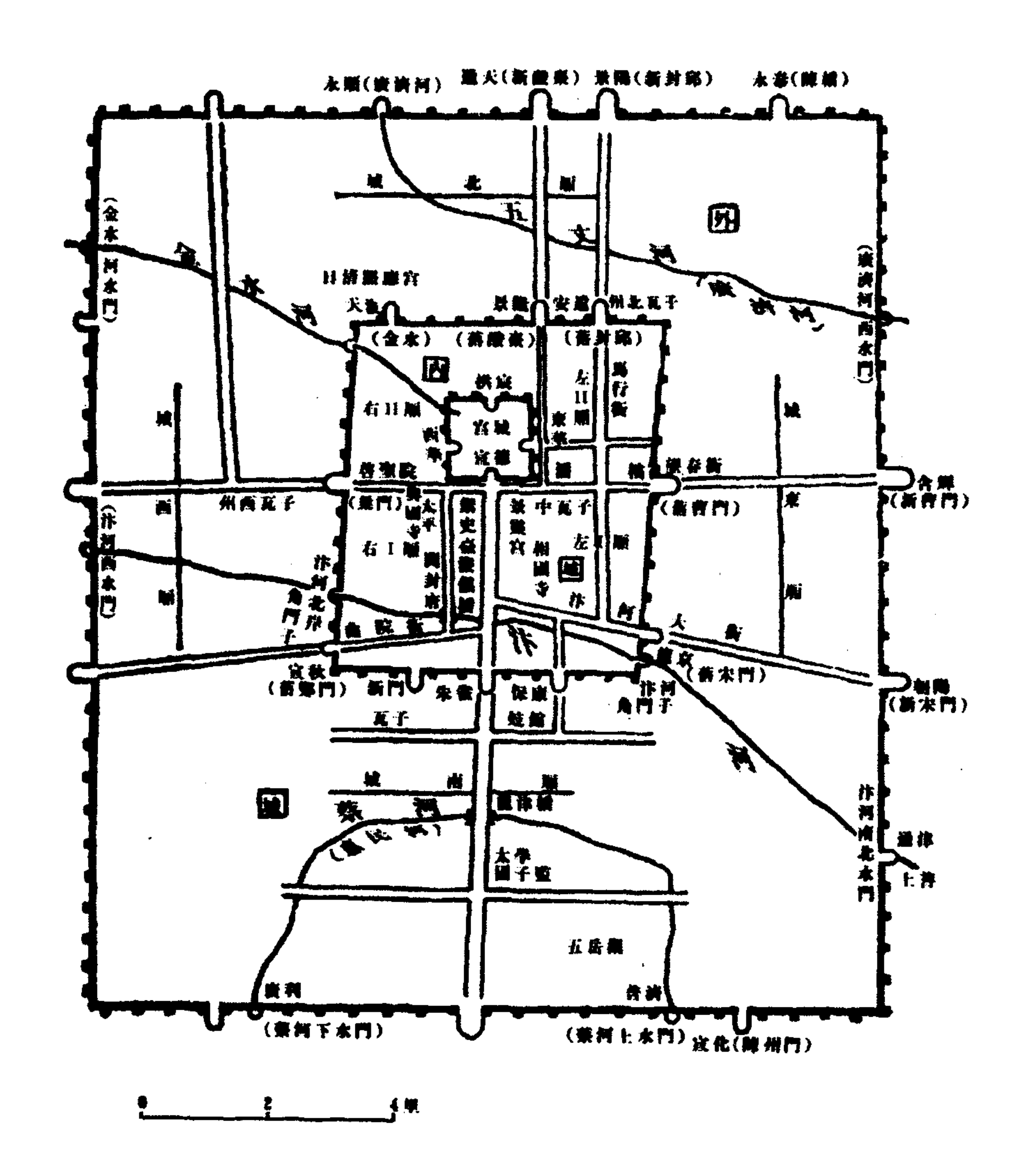



**图4.4 北宋东京（开封）复原示意图**

取自杨宽《中国古代都城制度史研究》(原版不清的街巷名已删去)。

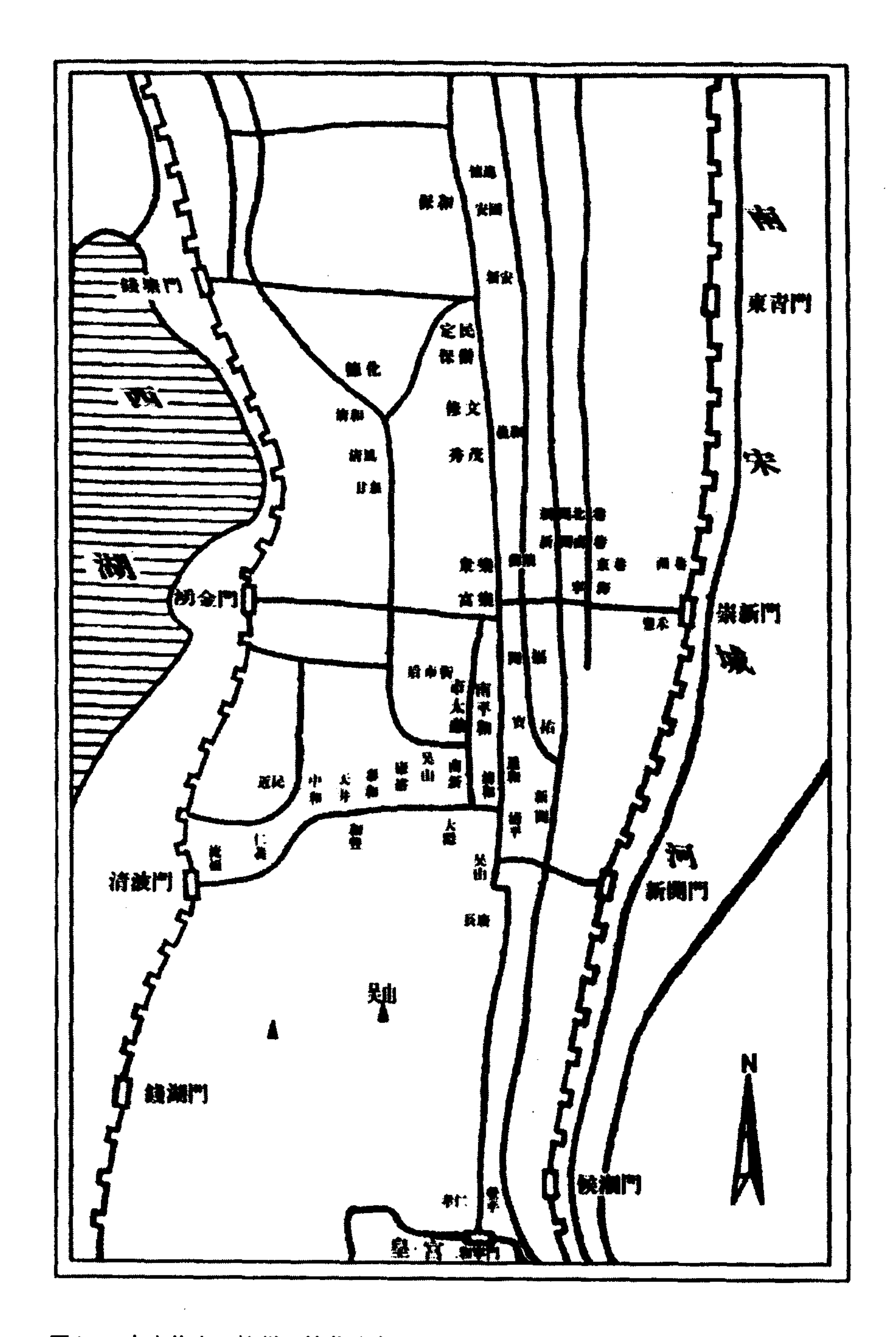



**图4.5　南宋临安（杭州）坊巷分布图**

取自杨宽《中国古代都城制度史研究》(原版不清的街巷名已删去)。

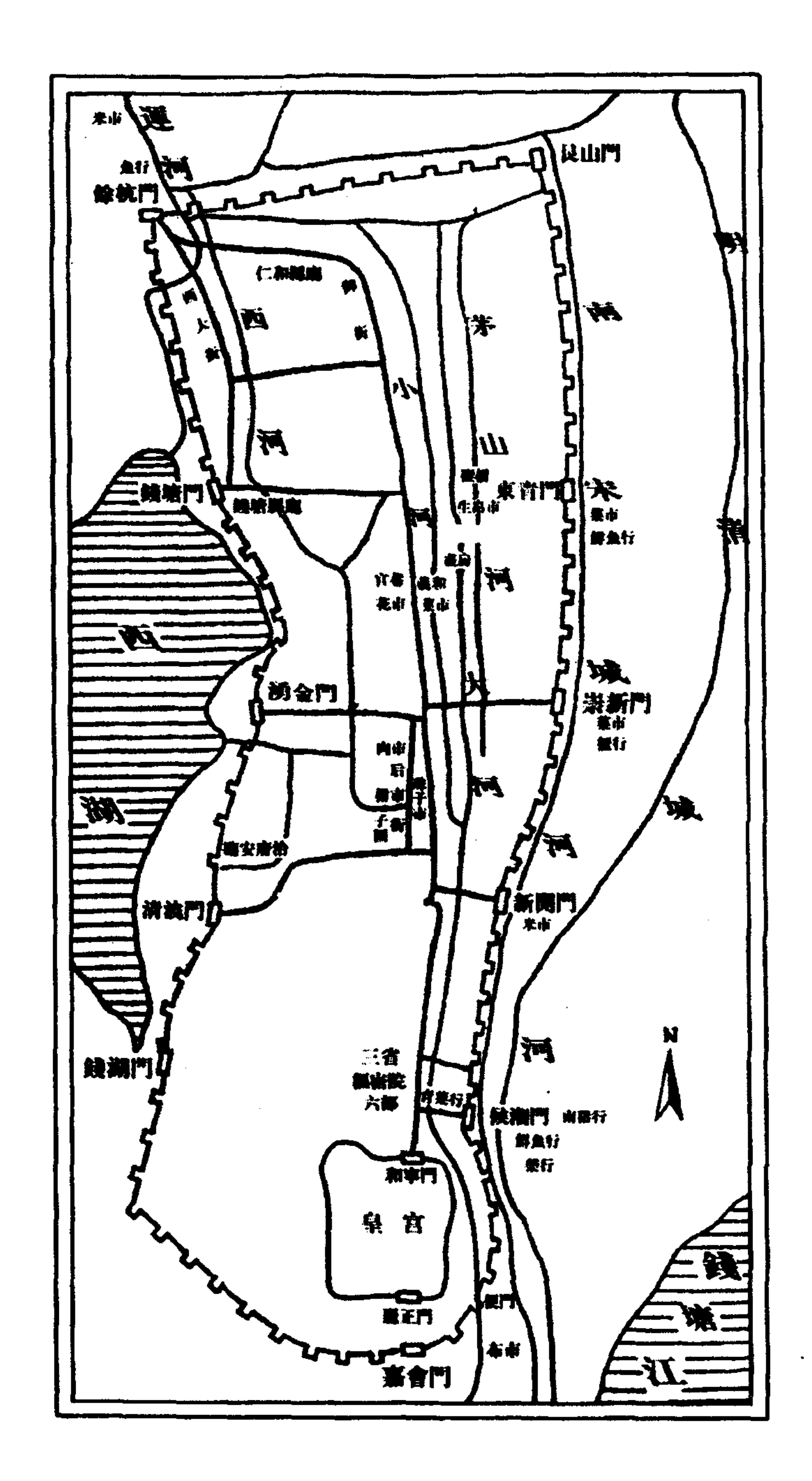



图4.6　南宋临安（杭州）主要行市分布图

取自杨宽《中国古代都城制度史研究》(原版不清的街巷名已删去)。

了。北宋中叶词人柳永在《望海潮》中这样形容：

东南形胜，江吴都会，钱塘自古繁华。烟柳画桥，风帘翠幕，参差十万人家。……市列珠玑，户盈罗绮，竞豪奢。

可见北宋时杭州就是个大城市了，其人口之多，市面上的奢侈品（珠玑）、罗绮的走俏，大约只有汴京可以相比。北宋灭亡之后，南宋皇帝驻跸杭州，改名临安，成为事实上的首都。统治者“直把杭州作汴州”，追逐享受，不思恢复，上行下效。为了满足高官豪贵、富商大贾高消费的需要，杭州服务业、奢侈品业高度发展，形成杭州的空前繁华。

如果我们从临安三志——《乾道志》、《淳祐志》[1]、《咸淳志》[2]——来看，民居所在的多是名称不同的“坊巷”，但是这时的“坊”只是古代旧名的遗留，根本不是隋唐两京那种有坊墙的封闭式的坊里了。它只是街巷的异名罢了。《咸淳志》云：

融和坊，俗呼灌肺岭巷。

又云：

康裕坊，御史台西，俗呼八作司巷。吴山坊，俗呼吴山井巷。

这样的例子很多，可见“坊”就是“巷”。临安也是个街巷式的都会，这一点我们从灌圃耐得翁《都城纪胜》、吴自牧《梦粱录》的记载中也可以看出。《都城纪胜》开篇“市井”一节就写道：

自大内和宁门外，新路南北，早间珠玉珍异及花果时新、

〔1〕有浙江人民出版社1983年排印本，名为《南宋临安两志》。
〔2〕有扬州江苏广陵古籍刻印社1986年刊本。

海鲜野味奇器天下所无者，悉集于此；以至朝天门、清河坊、中瓦前、坝头、官巷口、棚心、众安桥，食物店铺，人烟浩穰。其夜市除大内前外，诸处亦然，惟中瓦前最胜，扑卖奇巧器皿百色物件，与日间无异。其余坊巷市井，买卖关扑，酒楼歌馆，直至四鼓后方静；而五鼓朝马将动，其有趁卖早市者，复起开张，无论四时皆然。如遇元宵尤盛，排门和买，民居作观玩幕次不可胜纪。……若遇车驾行幸，春秋社会等，连檐并壁，幕次排列。此外如执政府墙下空地，诸色路歧人，在此作场，尤为骈阗。又皇城司马道亦然。候潮门外殿司教场，夏月亦有绝伎作场。其他街市，如此空隙地段，多有作场之人。

这段话十分明确地写出了临安城内的各个坊巷已经连成四通八达的大街小巷，不仅买卖店铺鳞次栉比地连接在一起，而且在街道两边的空地上，还可以搭起临时的帐幕以观赏节日烟火和一睹皇帝的出行。这些空地，在平时，也为流浪江湖的艺人的街头演出和市民的娱乐活动提供了场所。连“执政府墙下空地”上都会有江湖艺人（路歧人）来卖艺，可见城市建制的变化给外来的、到城市谋食的人们带来的方便。

宋代城市人口的数量历来有争议，按照葛剑雄主编的《中国人口史》（吴松弟著“辽宋金元时期”）保守的估计也占全国人口的12%以上，赵岗则认为占20%左右。这些都是用坊郭户（城市户口）数目与总户数相除的结果，因为选的样本不同，而有所差别。但北宋末城市人口在2000万以上，南宋在1500万左右，则是大多南宋史家的看法。按照吴松弟偏保守的估计，宋代十万人以上的城市也在三十个以上，包括像汴京、临安这样百万人口以上的大都会。[1] 南宋虽然地域缩小了很多，然而由于从北方迁移来的移民大大充实了南方的各种类型的城市，大中小城市的数量仍与北宋差不太多。城市增多和城市居民的增加，宋代城市呈现出畸形繁荣的景象。

[1] 葛剑雄主编《中国人口史》，“辽宋金元时期”（吴松弟著），P600、P618、P619。

### 3. 城市的畸形繁荣与市民

①两种类型的城市

唐代以后的历朝——宋、元、明、清，每到该朝的中叶以后，都出现过大中城市商业、服务业的畸形繁荣的现象。一些历史学者往往抓住这种现象，论证中国历史上的资本主义的萌芽与发展的问题，并引欧洲文艺复兴时期的城市发展成为资本主义的摇篮为证。然而他们忽略了中国古代城市，特别是大中城市与欧洲的城市有着根本的不同。已故的史学家李亚农在《中国的奴隶制与封建制》中说：

> 中国封建制社会的城市是由封建主建筑的，它不单是工商业的集中地，也是封建主的要塞和堡垒。封建主自身就住在里面，他是要利用这些城堡来保护自己的安全和财富的。所以在中国的封建制度下，城市不仅是从经济上剥削着以农民为主体的农村，即从政治上也是城市统治着农村。在欧洲的封建制度下，城市和农村的关系则大不相同。欧洲的封建主是住在农村中的自己的堡垒中，而城市则是由工商业者发展起来的。由于城市是在封建主的土地上产生的，在初期，它是封建主的财产，封建主可以向城市征收捐税，可以把它转卖或抵当。所以，从政治上是农村统治城市，而城市只能从经济上用高利贷和商人的骗术来剥削农村。在欧洲的封建制社会里，城市和乡村的关系是对立的。而在中国的封建制社会里，无论从政治上从经济上都是城市统治农村，这是中国封建制城市的特点。
>
> 《欣然斋史论集》[1]

李先生这段话说得绝对了一些，欧洲城市也不完全是“工商业者发展起

〔1〕上海人民出版社，1962。

来的”，也有封闭性的、寄生性的、前工业性的，更有与东方相类似的城市。李先生说的这种现象是出现于欧洲中世纪中叶之后，有一些城市取得了自治权力，成为具有一定独立性的政治、经济和司法单位，手工业者和商人参与城市的建设与发展。李先生对于西周、东周城市的论述却适用于整个中国皇权专制社会。具有自治权力的欧洲城市逐渐成为商人和手工业作坊主的天下，并且吸收大量不堪忍受封建领主剥削压迫而逃亡的农奴，从而使城市成为农奴的逋逃薮。这样，城市虽然没有完全摆脱王权或封建领主的控制，但是城市中的商人和手工业主不断地运用各种手段与封建势力斗争，并竭力争取城市的自治权。通过长时期的反复较量，城市中的人们逐渐获得了由市民选举参政员，组成属于城市的武装力量，独立征收赋税和独立审判的权力。有的地区甚至建立了“城市共和国”，完全摆脱了皇权专制主的控制。在这种情况下，城市的工商业可以不受约束地发展，并对本城市的手工业和商业采取有力的保护措施，再加上其他条件，如自希腊以来个人所具有的法权传统，以及近代金融信用业的出现和规模越来越大的海外贸易与殖民活动等等，中世纪的城市经济最终长入现代资本主义。城市中的居民也比较单一，大多是手工业场主、手工业工人、商人和为之服务的人们。这些人生在城市、长在城市，自己的利益也都在城市，城市是自己全部利益所在，自然而然地产生和增长了强烈的维护城市居民共同体利益的市民意识。这样，他们按照传统习惯和初步复兴的罗马法，[1]逐步形成了以契约为联系纽带的市民社会。而市民社会的出现是实现近代资本主义制度的社会保障。那么，这些城市中的市民就成为近代社会的资产阶级与无产阶级的前驱。这是欧洲城市的发展道路。

---

〔1〕公元1135年在意大利北部发现《查士丁尼学说汇纂》原稿，从此揭开了复兴罗马法的序幕。意大利波伦亚大学最先开始了对罗马法的研究。学者采用中世纪西欧流行的注释方法研究罗马法，因而得名为“注释法学派”。注释法学派在复兴罗马法的运动中，起了开创作用，他们使罗马法成为一门科学，帮助人们了解和熟悉了罗马法，为运用罗马法奠定了基础。罗马法在意大利复兴以后，很快扩展到西欧各主要国家。罗马法的运用，使商品经济得到比较顺利的发展，市民等级的力量不断加强，并逐渐形成市民社会。

②宋代和宋代以后大城市的畸形繁荣

中国古代的大中城市完全不是这种情况，它们走的是另一条道路。这些城市都是在专制统治的政治中心和军事据点上发展起来。特大城市往往是首都或陪都，一般城市往往是州郡县的治所。因此，在城市里生活的主要是统治阶级及其为他们提供各种服务的人员。商人、手工业者的存在完全是从属于统治者需求的。虽然，这些人在理论上也属于“四民”之列，实际上受到的是各种不平等的待遇，宋代与宋代以后稍好一些（明初有所倒退）。在城市里，皇帝、皇室、贵族、各级官僚以及文人士大夫是社会的主体，而商人（特别是中小商人）、手工业者，他们作为社会阶层是为前者提供服务或供其驱使的，在城市里他们是次等居民。

宋代的经济比起唐代有了长足的发展，据经济史家们的推算，宋代经济总量相当于唐代的十倍。宋朝铸造的铜钱超出唐朝时的十倍以上，但仍不敷应用，在缺铜的情形下，宋真宗年间出现民间发行的“交子”，是世界最早的纸币，后来为政府接办。这是适应工商业发展的需要产生和发展的。

宋代商业税的地位也日益重要，它成为城镇征收的主要项目。北宋时，两税[1]尚占56%，但至南宋，已降至20.4%和15.3%。与此同时，商业税急遽增长，构成了政府财政的主要来源，而包括商税在内的非农业税，也就占据了财政收入的大部分。北宋皇祐治平年间，商业税比重不过40%左右，及南宋绍兴、乾道之交，仅茶盐榷货一项即占49%，连同经制钱（北宋末、南宋的杂税，供朝廷使用）、总制钱（南宋杂税，供朝廷使用），非农业税达79%强。而至淳熙、绍熙年间，茶、盐酒等坑冶榷货已达56%强，加上经制钱、总制钱、月桩钱（南宋杂税，供军需），非农业税竟达到84.7%。[2]农业税的缩减和商税的剧增是一个直观的事实。由于朝廷倡导（特别是南宋），中外贸易日益繁荣，

〔1〕指农业上的春秋两税。

〔2〕漆侠《宋代经济史》。

从远洋贸易抽取的税款，也达到史无前例的比重。各种商税的增加也从侧面反映了都市商业繁荣。

然而，不管宋代工商业如何繁荣，从事工商业的人数在整个城市的居民中还是占少数的，这一点与欧洲具有近代特征的城市大不一样。欧洲城市尽管也有一些封建领主、教士在城中居住，但商人、手工业者与他们的家属绝对占城市人口的多数。而宋代城市则与之相反。据《宋代东京研究》一书估计，北宋中叶以后，汴京城市人口大约是150万至170万之间。其中皇室、宗室、官僚、军人及其家属就占了一半以上，再加上专门为宫廷和官府服务的官营手工业者与他们的家属，以及居住在汴京的富有的地主，这样，统治阶级以及直接属于他们管理和直接为他们服务的人口就在100万左右，实际上民营手工业者和商人也就一二十万人左右。临安与汴京的情况差不太多。

我们从宋人的描写中确实能够感受汴京这个城市的繁华。它有运河与江南通漕运，"舳舻岁岁衔清汴"，"联翩漕舸入神州"。[1] 它运来的不仅仅是徽宗皇帝的花石纲、"内苑珍林"，也还有老百姓日常生活用品。能够想象吗？宋代都城的人们已经烧煤了。《鸡肋篇》中说"汴都数百万家，尽仰石炭，无一家燃薪者"。其后的西方人还称它为"会燃烧的石头"。《宋史》记载，汴河沿岸就有"石炭场"。汴京也不像唐代的长安一样到了夜晚就漆黑一片了，汴京在夜晚更为绚烂，在商业区，它是灿烂的光明之城。唐代仅有元宵节前后三天是"金吾不禁夜"的，平常则是人更禁夜；而宋人有夜生活，天天可以秉烛而游。入夜，汴京人在自己的房间里、在家门口以及庭院门口点上了灯，到处都有灯光。在夜晚赶路或游玩的人们都拿着各种各样的灯笼，给自己照亮，因此夜晚整个城市都在闪烁。汴京的饮食娱乐业所聚集的地方更是灯火通明，叫卖声不绝。如《东京梦华录·酒楼》所言，"大抵诸酒肆瓦市，不以风雨寒暑，白昼通夜，骈阗如此……在京正店七十二户，此外不能遍数，其余谓之脚店"。这些都是达官贵人、文人士大夫消费享乐之所。直到靖康之变

〔1〕宋代刘子翚《屏山集·汴京纪事二十首》。

后，许多士大夫逃到南方，还在追忆汴京最豪华的酒店——樊楼：

梁园歌舞足风流，美酒如刀解断愁。忆得少年多乐事，夜深灯火上樊楼。[1]

不用太多的辞藻，读者就可以想象那些生活在太平盛世的人们沉醉于欢乐的情景。从汴京的繁华走过来的孟元老，在《东京梦华录》一书中对这个城市畸形的繁华极尽描绘之能事：

举目则青楼画阁，绣户珠帘，雕车竞驻于田街，宝马争驰于御路，金翠耀目，罗绮飘香。新声巧笑于柳陌花衢，按管调弦于茶坊酒肆。八荒争凑，万国咸通。集四海之珍奇，皆归市易；会寰区之异味，悉在庖厨。花光满路，何限春游；箫鼓喧空，几家夜宴。伎巧则惊人耳目，侈奢则长人精神。

从最后两句，读者可以感受到作者尽管对这些"繁华"、"奢侈"还有割舍不断的眷恋，但其在理性判断上是否定的，因为这不合于传统的儒家价值观。宋代的汴京等大都会所出现的商业与手工业的畸形的繁荣，不完全是生产的增长与经济进步的产物，而是与统治阶级对奢侈腐化生活的追求和农村部分农户的破产、大量游民进入城市联系在一起的。由于失去土地的人们、脱离宗法网络的人们涌入城市，导致劳动力大幅度降价，也就是劳动力价格低廉（下节细讲）。这为奢侈品的生产和高消费行业的发展提供了机会，这种消费行业的发展，更进一步刺激了居住在大城市的居民、特别是那些高等居民（皇室、贵族等）的消费欲望。这些城市中的生产与流通，基本上是为了满足统治者、贵族官僚、大地主、大商人的高消费服务的。因此，在这种情况下所形成的城市经济的繁荣（也就是供求两旺）是不正常的、畸形的。

---

〔1〕刘子翚《屏山集·汴京纪事二十首》。

到了南宋，稍稍安定下来以后，统治者没有深入地反省，奢侈靡费依旧，临安成了第二个汴京。如诗人所讽刺的"山外青山楼外楼，西湖歌舞几时休？暖风熏得游人醉，直把杭州作汴州"。临安豪华不亚于汴京。法国汉学家谢和耐在《马可·波罗游记》、《梦粱录》、《都城纪胜》、《西湖老人繁胜录》、《武林旧事》、《癸辛杂识》等书的基础上写作了《蒙元入侵前夜的中国日常生活》一书，也可以看出这一点：

> 频繁的经商活动，极度密集的人口，以及接踵不断的观光者，都使得杭州城有了那么多好去处，以供本市居民和外地游客进餐、会面和自娱。这座城市在饭铺、客栈、酒店、茶肆、歌馆方面应有尽有，足可自豪。阔佬们在茶肆会聚。富商和官吏们亦来此学习乐器。那里装饰得十分豪侈：列花架，安顿奇松异桧等物于其上，又挂名人画，所以勾引观者，留连食客。四时卖奇茶异汤，暑天添卖雪泡梅花酒，或缩脾饮暑药之属，用瓷盏漆托烘卖。[1]

《梦粱录》中也十分具体地写道：

> 大街一两处面食店及市西坊西食面店，通宵买卖、交晓不绝。
>
> 其余桥道坊巷，亦有夜市扑卖果子糖等物，亦有卖卦人盘街叫卖，如顶盘担架卖市食，至三更不绝。冬月虽大雨雪，亦有夜市盘卖。

白日不足，继之以夜。

这些片断虽然简单，但是我们从它所构成的氛围中可以想象临安的繁华程度。无论这些大城市的商业、手工业、服务业分工如何细密，如

---

〔1〕［法］谢和耐著《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，P30—31。

何众多，但主要是生产消费品和为奢侈生活提供服务的。其中最多的还是与饮食娱乐（包括性行业）有关的几种行业，几乎没有生产生产资料的产业。在这些行业中还有许多是经营奢侈品的。《东京梦华录·东南楼角街》写道：

> 东区乃潘楼街，街南曰“鹰店”，只下贩鹰鹘客，余皆真珠疋帛、香药铺席。南通一巷，谓之“界身”，并是金银彩帛交易之所，屋宇雄壮，门面广阔，望之森然，每一交易，动即万千。

《都城纪胜》中记载临安和宁门外云：

> 早间珠玉珍异及花果时新、海鲜野味、奇器天下所无，悉集于此。

这些行业的服务对象主要是本城市的有权有势有钱的统治者，以满足他们无餍的奢侈性消费要求。这与那些工业性的欧洲城市是根本不同的，欧洲城市的生产的目的主要是为了与外地交换，市场兴盛和资本的积累。

这些欧洲城市的兴衰存亡也与中国古代城市不同。欧洲商业城市的兴衰取决于生产效率和商贸情势，如原材料来源的难易、行会限制的宽严、城市寡头墨守成规的程度等等，总之都是与经济有关的原因；而中国古代这些大中城市的兴衰存亡，主要取决于政治因素。它的兴盛是由于其政治地位的重要（也就是说本城中有没有能够维持高消费的皇权专制统治者），如果这个城市的政治地位陡然下降，或者造成城市兴盛的政治条件不存在了，没有了那些穷侈极欲的人们，那些服务性的产业自然是烟消云散。这种城市的繁华是“其兴也勃，其亡也忽”，来得快，散得也快。如北宋的汴京、南宋的临安、元代的大都、明代的南京，都经历过这种快速由衰而盛、由盛而衰的历史命运。

还应该看到，城市的繁荣如果不是源于自身的经济的生命力，也就是说以生产力的发展和生产效率的提高为前提，那么这种“繁荣”只是以牺牲农村的发展、甚至是以农村土地兼并的剧烈和大批自耕农的破产、一些人脱离土地、脱离宗法以及大幅度降低农民的生活水平为前提的。换句通俗的话说，这些城市的“繁荣”是以农村经济破产与农民的苦难为代价的。

与这些政治城市的繁荣相伴随的，是统治阶级的奢侈腐化、政治黑暗和不顾老百姓的死活，一味追求享乐。因此，这种城市的繁荣是畸形的繁荣，是社会动荡和天下大乱的前兆。动荡与战乱又会将这些城市的繁荣一扫而光。北宋、南宋、元代、明代等朝代，在繁华的大都会形成后不久即发生大规模的社会动乱，并导致了改朝换代，难道都是偶然的吗？实际上，这些朝代末世的大城市的繁荣是与农村的绝对贫困互为因果的。这种城市的“发展”必将迅速拖垮整个社会，并带来经济的崩溃，怎么能像某些历史学家一厢情愿地认为：它将使中国“缓慢地走进资本主义社会”呢？

③大城市畸形繁荣的基础——廉价劳动力

上面说到，这种商业、手工业、服务业都有相当发展的繁荣的城市，是以农村土地剧烈的兼并和大批自耕农的破产、大幅度降低农民的生活水平为前提的。大批的宗法人涌入了城市。宋代城市之内和周围本来就存在一些坊郭客户，这些人没有或很少有固定资产，住在租来的房屋中，以出卖劳动力为生。从农村涌入城市的游民大多也只是靠自己的双手以谋生存，而城市中因为需求有限，外部也没有需求的张力，当劳动力数量陡然增长的时候，其价格必然是大幅度地降低。

事实也证明了这一点。王仲荦先生《金泥玉屑丛考》[1]一书中对于宋代物价有详细的考索。关于宋代劳动力价格，此书罗列了一二十条史料。从中可见，有宋三百余年中，劳动力的价格大体稳定在每天70—100文之间。《宋会要辑稿·食货》所记，北宋嘉祐间100斤100里的运输

〔1〕中华书局，1998。

脚力钱是100文；苏轼《上神宗论新法》谈到“免役法”时，说“三日之雇，其直三百”，每天100文，看来是官价。到了南宋，这个价格没有多大变动。《三朝北盟会编》提到工匠日支钱50文，米2升半。米在南宋大约是十几个钱一升，全加起来大约80文。《鸡肋篇》言及采茶匠工资，每天70文。城市里服务业的工资更低一些。《夷坚志支乙》中记黄州“茶仆崔三”，说他每月雇直不过千文，那么每天仅30文，算上吃住不过50文。从这些例子，都可以看出两宋的劳动力价格之低。当时住在城市里的一家人一天的生活费用大约200文左右。《夷坚志支癸》记饶州卖猪羊血羹的小贩，每天收入200文可以养活一家大小。

可以把宋代劳动力价格与两宋的粮价做一对比。《金泥玉屑丛考》提供了大量的粮价史料。我们排除了丰歉特殊年景和天灾人祸对粮价的影响，北宋米价大约是100文一斗，[1]在南方产米区相对便宜一些，70文上下。北方的小麦约70文一斗，粟（小米）50文。南宋米价约120文一斗，小麦、粟价格与北宋差不太多。当时一个劳动力价格相当十多斤米。

如果再与唐代劳动力价格比较的话，也可看出宋代的价格之低。唐代劳动力价格，写在唐代法律上300钱（即宋代的一文）一工。《唐律》卷四：“平功庸者，计一人一日，为绢三尺。”唐代绢常常用作货币，作为支付手段。法律上规定一匹绢折合4000钱，一匹是40尺，那么一尺为100钱，一个工3尺绢，合300钱。这种法定价格，不是凭空来的，当时官府在计算农村收入时就是按一个劳动力300钱来算的。《新唐书·严郢传》中严郢对唐代宗说，在内苑种稻，每月按8000钱（合每天266文）招募农工招不到。因为“一农岁钱九万六千，米月七斛二斗”。劳动力价格300钱正是在此基础上计算的。唐代粮价也不比宋代贵，如果没有大的天灾人祸，米的价格基本上也稳定在100钱上下。从各种生活用品的比价上看（综合盐、牛、羊、猪等生活必需品价格），宋代劳动力价格明显低于唐代。

---

[1] 当时的一斗相当于现今6700毫升，如果盛米的话，可盛15市斤左右。

如果把宋代劳动力价格与当时城市中主要居民——贵族、官僚、官军的收入比较起来，可以说是太低太低。贵族自不必说，除了家底之外，朝廷还有特别照顾。宋代对各级官员的优待也为各代所不及，用清代赵翼的话说，就是“恩逮于百官者惟恐不足”。当然这是指北宋中叶以后的状况说的。宋代初年，由于经济状况，官员收入也不高。经过太宗、真宗两朝经济逐渐恢复，官员的俸禄也日渐提高。到了仁宗朝编著了《嘉祐禄令》，确定了对官员的高薪养廉的政策。熙宁变法后，元丰三年又制定了《寄禄新格》，改变了以前的按本官品级领俸禄，改为按“寄禄官”品级领俸禄。此时有职的官员，除了领本俸外又新创了职钱（京官有职钱，外官有职田），这有些类似现今的“岗位津贴”了。生活在汴京的高官如宰相，每月钱300千，另外还有粮绫绢绵、薪蒿炭盐、茶酒厨料、马料刍粟等实物。他一个人的收入相当数百个劳动力；就是最低级的迪功郎，每月也有12千的现金收入，再加上各种实物也相当十多个打工者的工资。这些还不包括官员们的“在岗津贴”。武官在宋代的社会地位虽低，但薪俸不低。武官的最高阶节度使，每月现金收入为400千，高于宰相。一般驻在京城的禁军，每月现金收入在1千与500文之间，每月有2石5斗口粮，每年冬春两季给细、绢6匹，绵12两，随衣钱3千。另外三岁大祀有赏赐，寒食、端午、冬至有特支，不时地还会有些额外的收入。这些都加在一起也相当于两三个劳动力的价格，他们在养家之外稍有余裕。北宋晚期，汴京官员人数大约在三四万之间，加上他们的家属当在20万以上，再加上一两万的皇室和贵族，这些高收入者构成京城的高消费群体。禁军军官不必说，就是大兵也多多少少有些消费能力，他们与高消费者共同组成了一个全方位的消费力量。这些有权、有势、有钱的买方与廉价的卖方共同构造着汴京商业、服务业、手工业的繁荣。汴京这样，南宋的临安也如是。社会的两极分化造成的是两宋大城市的畸形繁荣。

汴京的繁荣又有一个特殊原因。苏轼曾说：“盖祖宗以来，通许纲运揽载物货，既免征税，而脚钱又轻，故货物通流，缘路虽失商税，而

京师坐获富庶。"[1]货物来源畅通，搭国家船队而来免税，脚钱（运输费）便宜，使得汴京物价不高。再加上大量涌入汴京的廉价劳动力，给消费者提供无比优越的消费环境。[2]汴京又存在着大批具有高度消费能力的群体，这个群体与如此优越的消费环境相遇，必然激起了奢侈消费的狂潮。仁宗以后，京城奢侈之风越来越甚。宋徽宗又是一个好大喜功、喜欢奢侈靡费的皇帝，在"丰亨豫大"思想指导下，他大兴园林土木，倡导享受；权相蔡京招待下属吃饭，仅蟹黄馒头一项用钱1300余缗。可以想见当时的风气。过度的需求刺激了商人、服务业者的想象力，他们想尽办法要把贵族、官僚士大夫的钱赚到自己的钱包里来。令人眼花缭乱的高档商品，周到细致的服务（如宴请的一条龙服务——从发请柬一直到送客人回家，以今天的标准来看都未必落后），把京城装点得如云锦繁花，人间天上。政和七年（1117）有臣僚上言说，"辇毂之下，奔竞侈靡，有未革者，居室服用，以壮丽相夸，珠玑金玉，以奇巧为胜；不独贵近，比比纷纷，日益滋甚"。[3]作为京师的汴京是当时的政治经济中心，汴京城里的奢侈之风，往往很快就为其他城市所仿效。殊不知这种建立在廉价劳动力基础上的繁荣，是以脱序人的激增、农村的苦难和原有社会稳定结构的破坏（也就是秩序的破坏）为前提的，因而，如果没有新的社会秩序产生，那么它所面临的只能是社会动乱。

另外，我们从北宋官员从骑马到乘轿也可看出劳动力的廉价。宋代礼制规定京官不许乘轿，都是骑马上朝。北宋著名政治家司马光、王安石、程颐等都反对乘轿，认为这是"以人代畜"，不人道的。可是到了哲宗绍圣二年（1095）侍御史翟思之上言："京城士人与豪右大姓，出入率以轿自载，四人舁之。"他请求朝廷下令禁止。坐轿比骑马舒服，这是谁都懂的道理。一般说来乘轿人力成本高，朝廷有禁，一般官员就不会去坐。可是当劳动力廉价，自然乘轿就会成风。北宋末朝士大夫和一般有钱人乘轿的风气已经形成，非一纸诏令所能禁止。南宋，人口密度增

〔1〕《论纲梢欠折利害状》，见《苏轼文集》卷三四。中华书局，1986。
〔2〕这种情态很像1920年代中到1930年代中的北平的消费环境。
〔3〕《宋史》卷一五三。

大，进入城镇的游民更多，再由于南方马匹较少，乘轿在官员中更普及，随之朝廷开禁，所谓“诏许百官乘轿，王公以下通乘之”。[1] 南宋末，乘轿风气更盛。周密曾说：“是时为朝士者，必议论愦愦，头脑冬烘，敝衣菲食，出则乘破竹轿，舁之以村夫，高巾破履，人望之知为道学君子。”[2] 可见乘轿价格之廉，连那些没有什么钱的“道学君子”都雇得起了，成为南宋末年临安朝士的一道风景线。

④商人对官府的依赖与官府对商人的控制

宋代商人的势力明显增强，北宋汴京城中，富商很多。早在宋真宗时，宰相王旦就说：“京城资产百万者至多，十万而上，比比皆是。”[3] 南宋初，临安府有“珠子行人姓任者”，其铺面的珠子价值“约十余万缗”。[4] 其他城市的大商人虽不如京城开封、临安的多，但也不乏“资产巨万”的超强富户。如京东路兴仁府坊郭户万延嗣，家业“钱十四万二千缗”，[5] 为一路之首富。

商人经济力量迅速发展的主要原因，是宋代经济的发展和统治者歧视商业政策的改变。经济总量的增加才能带动商业繁荣，这是不言而喻的。另外，宋代商人的生存状态也较以前的时代为优。宋代的法律中，没有对商人犯罪加重惩罚的例律，也很少有特别歧视的条款，商业不被视为“贱业”，商人开始被视为是与社会其他阶层平等的“齐民”。有的官员说：“古有四民，曰士，曰农，曰工，曰商……商勤于贸易，则可以积财货。此四者，皆百姓之本业，自生民以来，未有能易之者也。”[6] 这反映了当时社会上下的普遍看法，商人能够被社会倾心接纳，从事商业活动不再被人鄙视，因此对经商有兴趣的人越来越多，到北宋末，有点“全民皆商”了。也就是说，只要有机会，官吏、士大夫、文人，乃至方外的僧人道士都有可能经商，不会产生心理障碍，也很少有人指

[1]《宋史》卷一五〇。
[2]《宋稗类抄》卷二五。
[3] 转引自《宋代东京研究》P265。
[4]《三朝北盟会编》卷二三〇。
[5]《宋史》卷一七五。
[6] 宋《天台令郑至道谕俗七篇·重本业》，见《天台志》卷三七。

责。因而宋代商人身份就比前代复杂多了，不只是具有商籍身份的人在经商，社会上不乏亦官亦商者、亦士亦商者、亦地主亦商者。士人积极投入经商逐利的行列，甚至有士子由于仕途不达，转而从事贸易经营，有些还是学术上有相当造诣的学者（如青州知州王安礼从青州贩运丝织品进京）。[1]都城中的广大平民也纷纷“弃本逐末”。元丰年间，东京开封的工商业者大约有一万五千多家，约占总户数的十分之一。

其次是政府采购制度促进了宋代商业的繁荣。前面说到商业税在税收中所占比例的增大，是宋代经济繁荣表征，但也应该看到，商人的经营在很大程度上是依赖政府的购买的。过去官府消费是从老百姓那里无偿地征调；宋代的无偿征调没有完全消失，但购买量却大大增加了。官府的商业性消费，使商人获得更多的经济利益。官府消费的最大宗，是皇宫以及各级政府机构消费的物品和边防戍卫消费的军需物品（如粮食草料等大宗物品）。宋代实行了沿边入中[2]制度，为商人创造了多种商机，使他们获得丰厚的利润。

第三是专卖制度、官榷制度和官营企业众多，给官商勾结创造了机会。宋代属于官营的商业、服务业多如牛毛，如卖石炭、熟药、升斗、器皿、日历、书籍乃至经营邸店、堆垛场、抵当所（类似当铺）、质库、出租房屋等，甚至渡口、关卡收税都可以包给私人。其中最重要的还是对煤、盐、酒、茶、香料、矾等的专卖。官府不但拥有专门的茶园、盐场及大量的酒坊、酒店，将货物直接运销各地，而且对私营渠道全面控制。官营产业多，官榷制度也很严，但真正官营、官办、官卖的却很少，官方把它们大多包给了私商或私人，[3]例如宋代很流行的“买朴”[4]习俗是将官营工商业部门承包给私人很重要的一条渠道。官方把他们垄

[1] 见《续资治通鉴长编》卷四四九。

[2] 宋代募商人纳粮草到规定边防地区，给予钞引，商人到京师或其他地区领现金、金银、盐、茶或其他物品。

[3] 专制制度下的官府机构效能低下，不灵活，专制统治与商业活动纯粹是两个路子。把经营中的某些环节交给商贾去做，可以增收节支，做到官商两利。这就推动了各种形式的官商分利的制度和经营方式的发展。

[4] 宋代官府把一些本来属于官方经营的产业承包给私人，如酒坊、河渡、盐井、商税场等等。一般以三年为一届，向官方缴纳课利。其中营私舞弊处甚多。

断的或非垄断的、但却能保证产品来源的大宗物品，通过无远弗届的商人转销、分销、坐卖，官府坐收渔利。官榷制度保证了官榷商品营销者的垄断利润，强大的官营资本成为私商的后盾，这些对宋代商人势力的壮大起了极其重要的作用。因此，宋代重要的商业、手工业、服务业被官方紧紧控制着。各种封建势力几乎全面渗透到工商业中。

第四，随着坊（里）市制度的瓦解，城镇里坐商有更大的经营自由。他们经营的时间长了，空间扩大了。更重要的是统治者在信贷、赊买、典当等资本经营的多样化和契约化等市场经济必备的软件上，有了长足的进步，创造了比较好的市场环境，给商人的经营带来许多便利。

从这些可以看出，宋代商人发财门道虽多，其中以官商勾结最为便捷。官商勾结起来，官吏与商人各自发朝廷官府财，发平民百姓财，发小商小贩或其他正当经营者的财。所以说宋代官府虽然增加了官卖、官榷，通过承包、分销等扩大了对商人的控制，但商人对官府的依赖也加强了。商人要想发大财，与官吏勾结是一条最便捷的道路。

⑤控制商人的各行行会

商人、手工业者都是一个个的个体，他们想自我保护也没有这个力量。在专制社会中，只有政府才是有组织的力量，民众中的绝大多数都是无组织的力量，除非所参加的是受政府管理、为政府服务的组织。过去有的研究者说，宋代行会就是商人或手工业者“自己的组织”。[1]现在已为许多经济史研究者所不取。北宋的行会大约有160个左右，南宋更多一些。当时称之为“行”或“团”。每行都有行头（或称行老、行首）数人，由具有财富实力的“上户”来担任，作为本行的首领。各行还有自己的“行服”作为特殊标志，“其士农工商，诸行百户，衣装各有本色，不敢越外”；“如香铺裹香人，即顶帽披背；质库掌事，即着皂衫角带、不顶帽之类。街市行人，便认得是何色目”。[2]现在历史学界大多认为，商人和手工业的行会是被政府所操控的组织，是为了满足朝廷

〔1〕傅筑夫《中国经济史论丛》P407，三联书店，1980。
〔2〕皆见《东京梦华录》卷五。

和官府的需求服务的，其发展也受到了政府有关政策的左右。关于行会，南宋的《都城纪胜》和《梦粱录》都有记载：

> 市肆谓之行者，因官府科索而得此名，不以其物小大，但合充用者，皆置为行。虽医卜亦有职，医克择之差，占则与市肆当行同也。
>
> 南宋·灌圃耐得翁《都城纪胜·诸行》

> 市肆谓之"团行"者，盖因官府回买而立此名，不以物之大小，皆置为团行，虽医卜工役，亦有差使，则与当行同也。
>
> 南宋·吴自牧《梦粱录·团行》

这个"行"虽然唐代即有萌芽，但它在宋代的生存还是取决于官府是否有需要，并非由商人、手工业者所决定的，不能反映商人、手工业者意愿，更非为了保护他们的权益。"但合充用者"一句非常能说明问题，"合充用"的主词是谁？是官府，是统治者。某个行当要不要设立"行"、"团"，主要看设立之后对于官府是否"充用"。

所谓"充用"就是提供官府需求的商品，官府需要什么，就要求成立什么样的行会，不管这一行业的规模大小，也不管商人或手工业者本身是否有需要。行会的设立既然是以其经营的商品是否为官府所用为转移的，那么它不能体现参加者的意愿则是不言而喻的。当然，官府也不能随意地建立行会。宋神宗时规定，"官司下行买物，如时估所无，不得创立行户"。[1] 言官府到市场购物，如果市场上无人经营，就不要设立专门供办此物的行会（设了行会自然会强迫一些商人经营此行）。如果许可官吏随意设行，等于给予了他们抢钱的机会，并增加了普通顾客的负担。例如高宗绍兴二十六年，权知临安府韩仲通奏报："居民日用蔬菜果实之类，近因牙侩陈献，置团拘卖，扣除牙钱太多，致细民难于

---

〔1〕《续资治通鉴长编》卷二四五。

买卖，……欲乞并行住罢。从之。”[1] 蔬菜果实本来已有“菜行”和“青果团”经营，曹泳等人为了征牙税，又单独设立一个牙行，增加了流通的环节，物价提高，朝廷也不得不废除这个新设的行当。

“行”的建立是为了使官府便于“科索”。“科索”是指官府强行索取，这本是由皇帝开始的，称之为“宫市”。当然政治就是上行下效，皇帝可以有宫市，一般官府就可以有科索。其重点自然在城市、特别是京城。宫市是完全无序的，谁碰上谁倒霉。白居易的《卖炭翁》就是一例。宋代把这种强行索取赐以佳名，称之为“科敷”、“科配”、“科率”，加个“科”字就把它法律化了。因为有了律条，宋代的科索、科敷之类比起唐代，渐渐有序，官府为了索取方便，于是便借助于自唐代以来就存在的“行”。官府向商家“购买”所需商品都要通过“行”。官府向在行的商家科配物品时，并不是平均分摊给全体商家，而是根据其获利的多少和在行户中的等第的高低分别对待。获利多的生意，多分摊给上等行户，反之则少。各行会之行户轮流应役，大抵是每旬一轮，谓之“当旬”。行户承担的“科配”包括科买和科卖两部分，以科买为主。官府在年初下达科买的品种和数量等计划，并限制交纳的时间。朝廷所需物品大多仰赖诸行，也就是政府所用物品要向商家购买。中央政府则向汴京商人购买，所谓“先是京师，百物有行，官司所需，具以责办”。[2] 与现代政府购买不同的是，这种“购买”是带有强迫性的，所以“责办”二字，其重千斤。有达不到要求者，倾家荡产，甚至逼死人命者也不乏其例。神宗时，汴京米行，有“旬头”曹赟因为“科配”糯米五百石，不能及时供应，上吊自杀而死。[3] 各地方官府需要的物品也大都由行户供应，官府有临时需要而库存不足时，也常常追加科买额。官府向行户科配的内容还包括科卖，即由行户负责销售官府的积压物资。官营的场务把“积压年深，以致陈损不堪食用”的陈年茶叶，“多是科抑铺户，或

---

〔1〕《建炎以来系年要录》卷一七三。

〔2〕《九朝编年备要》卷一九。

〔3〕《续资治通鉴长编》卷二五一。

令栏头认数出卖，拘收价钱"，[1]强迫卖给行户，把官府的损失转嫁在他们身上。然而，这些在官府和朝廷看来还是"买卖"，而不是无偿占有（征调）。这种"买卖"的强迫性不仅表现在买卖双方的确立上，就是在价格上也不遵循市场原则，官府向行户买卖东西给的都是"官价"，由官方定价，而官价往往是贱买贵卖的。

行会的商人还有一个义务，就是帮助官府检查"官物"的质量。"官物不限多少，并差行人看验。"[2]官营手工业作坊中的质量检验工作也常常差派行户负责。

对于行户，行会也不是一点好处没有，既然人了"行"，行作为一个组织，它就有权力也有力量排斥比它弱的个体同行。行会也自觉地依靠官府，取得垄断特权。首先是经营垄断权，不人某行的就不能从事这个行当的经营活动。其次是垄断价格，行会定价，行户就不敢违反。《春渚记闻》卷四记宗泽事，言汴京在靖康之后，笼饼的价格从 7 文涨到 20 文。宗泽密令人按照市场的规格做了笼饼，成本仅 6 文。宗泽问及"饼师"，他说"不敢违众"。所谓"众"就是行会。这些垄断的确给属于行会的商人和手工业者带来利益。虽然这个权力与行会是有组织的力量有关，但更多的还是因为行会有官府力量支持。

从上述看来，行会虽然有些地方对行户有利，但就行会的本质及其作为来看，它不可能离开官府来保护行户的利益，更不可能形成与官府、或说与皇权专制相抗衡的独立的社会力量。从行会的产生过程和官府常常强迫商人和手工业者参加行会来看，它也不能代表或反映商人和手工业者的利益。实际上它是专制统治者派驻到商人和手工业者群体中的代表。

北宋反对新法的郑侠，论及行会特权时说："元不系行之人，不得在街市上卖易，与纳那免行钱人争利，仰各自诣官，投充行人，纳免行钱，方得在市卖易。"然而这个权力仍然控制在官府，那些"不赴官，自

[1]《宋会要辑稿·食货一》。
[2]《续资治通鉴长编》卷二五一。

投行者有罪，告者有赏”。[1]这个规定的实行，对那些小本经营者简直就是灾难。连提着水壶卖“大碗茶”的都得投入“茶行”，归附一个行会，以便于官府的管理与剥削。

商人、手工业者加入行会需经官府批准，一旦加入行会，名列“行籍”，不经官府同意就不能随意退出。这主要是为了保证有足够的行户承担官府的科配差役。入行容易出行难，入了行就增加一个盘剥对象，因此一般不予阻止，登个记就可以了；如果出行，只能采取逃脱方式，迁居到其他城市。行会中“行户”太少时，官府则强迫那些没有入行的商人加入行会，因为自愿入会的很少。王安石曾对神宗皇帝说：“每年行人为供官不给，辄走却数家。每纠一人入行，辄诉讼不已”。[2]可见这种行会的会员都是强拉硬派来的，本人极不情愿。每个行会的人数关系着官府的利益，因此官府对人数的控制极为严格。商人一旦被纳入了“行籍”，不仅本人难以逃脱，还要累及子孙。南宋真德秀说：“黄池一镇，商贾所聚，市井贸易，稍稍繁盛。州县官凡有需索，皆取办于一镇之内。诸般百物，皆有行名，人户之挂名籍，终其身以至子孙，无由得脱”。[3]这种克剥本人、累及子孙的行会，说是商人、手工业者“自己的组织”？真是有点滑天下之大稽。

王安石变法中，对那些实在不愿意入行会的小商小贩，采取交免行钱的办法，以替代入会和科配。熙宁六年（1073），汴京肉行请求交纳免行役钱，不再向官府供肉。于是，神宗皇帝诏令推行了免行钱法。即根据诸行业盈利的厚薄及行户资产的多少，把行户分为上中下三等，按月或按季度向官府交纳免行钱后，官府购物不再向他们科配，他们也不再为官府当差。后来免行钱法蜕变成了官府加重盘剥行户的工具。宋徽宗时，“开封府将已纳免行钱人户，又行科差，显属违法骚扰”。[4]既要纳免行钱，又要照旧承担科配，这些商人的负担反而更重了。

---

〔1〕皆见郑侠《西塘集·免行钱事》卷一。
〔2〕《续资治通鉴长编》卷二四〇。
〔3〕《西山文集》卷七。
〔4〕《宋会要辑稿·食货二》。

这里比较细致和深入地探讨了宋代商业、手工业、服务业等行会的性质（提供性服务的娼妓行业，也有“行”），目的在于考察商人、手工业者、服务业的老板，特别是其中财大气粗的人们在城市生意与生活中的实际的地位。从中我们可以得知，商人、手工业者等仍是无权的、自己不能主宰自己的命运、对于专制统治者有很强的依附性的群体。商人要发展，就要与权力相勾结。

⑥依附权力的商业资本

政府的各级官员虽然享有优厚的薪俸，但为数更多的执行人员——吏胥却没有正式薪俸，要生存就要从他们所管理的事情上弄钱，官吏与商人互相依存。熙宁七年（1073）三月，权三司使曾布、判司农寺吕惠卿说：“臣等出使河北，看详边储，仰给便籴，自来措置无术，胥吏专斗，厚取贿赂。”[1] 对于行会中的富商大贾和头面人物，官吏们采取放任态度，让他们兼并、垄断，发不正当之财，仅在汴京一处就培植了数百家富商，分布在各个行当之中：“如茶一行，自来有十余户，若客人将茶到京，即先馈献设宴，乞为定价，比十余户所买茶，更不敢取利。但得定为高价，即于下户倍取利以偿其费”。不仅茶行这样，“余行户盖皆如此”。[2] 也就是说，茶行被十来个富商大贾把持，外来的行商都要这些垄断者定价，行商把利益奉献给这些富商大贾，他们再从小商小贩处挽回损失。当然，这些富商大贾拿出一部分利益收买官吏。官方在交易中能得到利益的大头。我们还可以从文学作品中找出许多这种上层“市民”的形象。如唐代诗人元稹的《估客乐》，就描写了靠欺诈起家和靠勾结官府势力发家的估客（商人）。

估客无住着，有利身则行。出门求火伴，入户辞父兄。父兄相教示，求利莫求名。求名有所避，求利无不营。火伴相勒缚，卖假莫卖诚。交关但交假，本生得失轻。自慈相将去，誓

[1]《续资治通鉴长编》卷二五一。
[2]《续资治通鉴长编》，转引自《宋代东京研究》。

死意不更。亦解市头语，便无邻里情。……径游天下遍，却到长安城。城中东西市，闻客次第迎。迎客兼说客，多财为势倾。客心本明黠，闻语心已惊。先问十常侍，次求百公卿。侯家与主第，点缀无不精。归来始安坐，富与王者勍。……[1]

当这个商人开始投入商业活动时，就抱定了“求利不求名”、“卖假莫卖诚”的宗旨。他以极少的资本起家，最后通过勾结权贵官僚（包括官僚、公侯、公主与当时极有权的太监），发展成为垄断长安东西两市的巨富。这首诗很有典型性，再现了皇权专制社会中商业资本的成长过程，及其服务于皇权专制社会的本质，它与近世发展起来的商业资本主义很少有共同之处。这位估客的做法几乎成为日后大多商人行为的范式，宋代的商人也不例外，直至今日，在许多商人的身上仍然可以看到这位估客的影子。

徽宗时期佞幸朱勔的发家史就是官商勾结的样板。龚明之的《中吴纪闻》有《朱氏盛衰》一文，就是记叙苏州商人朱冲、朱勔父子发迹的历史。朱冲未发迹时，只是一个普通的小贩，有了点钱就开了个药店，生意不错。因犯法，判过两次刑。有了钱，他就结交官宦权贵，找政治上的靠山，特别是勾结被迫罢职、闲居杭州的权奸蔡京，待蔡京被徽宗召回汴京时，蔡京便提携了朱冲、朱勔父子。朱勔受到徽宗信任，可以出入宫廷，不避妃嫔，俨如宦官。花石纲这件坏事就是他主持的，后官至宁远军节度使，一门皆为显官，仆人也有位至三品者。朱家富甲天下，后事败时，被籍没，仅田地一项就有三十万亩，都是江南水田。方腊起义打的旗号就是诛杀朱勔，可见其对苏杭一带祸害之深。这是由商而官的典型例子。

其他如《水浒传》中的恶霸商人镇关西郑屠户和西门庆。郑在渭州卖肉，但“投托着小种经略相公门下”，所以才敢抢男霸女、称霸一方。他也才能从一个屠户发展为殷实的商家；西门庆则是阳谷县的财主，与

[1] 见《唐诗汇评》中册，P2016，浙江教育出版社。

"知县相公"有往来，"专管些公事"，开着生药铺，有"万万贯家财"。这些虽是小说，也确实反映了宋代甚至是古代大多商人发迹的途径。有钱的商人重视和当权者的关系。这些商人走的是勾结官府的路子，这样他们不仅有安全感，放心地发财，而且敢于为非作歹。

特别有钱的商人并不满足于只富不贵，千方百计地挤入士大夫、官僚阶层，改变门庭，为此甚至不惜付出巨资。宋徽宗宣和六年（1124）殿试时，大宦官梁师成接受一百多名富商豪贾子弟的贿赂，每人所献至七八千缗，结果皆予进士及第。商人还可以通过向官府进纳钱粟，或结交贵族、官僚等谋取官位，当然这些途径多数与政治腐败密切相连，有些还通过婚姻关系（与士大夫联姻），以期攀附官僚。这除了为后代着想外，也是改善现实中社会地位的一条途径，并借此能赚更多的钱。无论这些行为是合法还是非法，都为商人向官僚阶层靠拢开了方便之门。宋代出现的地主、官僚、商人三位一体化的倾向，有权、有势、有钱结合起来，从而实现对于民众的全面控制和盘剥。这种倾向也影响了元明清三代。权位、土地、资本的结合，也使得作为农业文明的古中国很难进入以工商文明为基础的近代中国。

### 4. 中国是否可以缓慢地发展到近代资本主义？

①宋代的"资本主义萌芽"

中国古代到底有没有资本主义萌芽？如果没有西方的侵略，中国是否也会缓慢地过渡到资本主义社会中去？这是近百年来史学界争论不休的问题。"有萌芽"几乎是中国史学界的共识，但萌芽形成在何时则是聚讼纷纭，莫衷一是的。

老一辈的经济史家傅筑夫先生就认为，宋代的商品生产远较14、15世纪地中海沿岸城市发达，因而"宋代是中国资本主义萌芽的主要产生时期"。[1]这种说法在上个世纪五六十年代颇有影响，也得到一些著名学者的认同，如范文澜、华山、束世澄等。当代有些经济史学者对此作

---

〔1〕《中国经济史论丛·有关资本主义萌芽的几个问题》，三联书店，1981。

了进一步的探讨，如葛金芳、顾蓉的《从原始工业化进程看宋代资本主义萌芽的产生》一书进行了比较细致深入的论证。此文与前辈学者一样，在分析资本主义与资本主义萌芽时多是从经济角度着眼，他们从生产力的水平，也就是从经济发展的程度来认定这个问题。宋代的农业生产力与唐代相比有所提高，水田稻作物在南方逐渐普及，有些地方还开始种双季稻，水稻中的优良品种——占城稻从外国引进，又经朝廷推广在南方得以普及。棉花的种植也在日益推广，葛、顾文章中推算，宋代每个农业劳动力生产粮食在7000市斤左右，比唐代增长了50%，与1984年当代农业收成最好的年份每个劳动力生产粮食4779市斤相比，高出62%。宋代的手工业就更令人瞩目，如采煤业的发达（煤在生产和生活中广泛使用），令人咋舌的炼铁业，据许多中外经济史家估计，每年炼铁当在15万吨以上（新中国建立时全国每年只能炼40万吨铁），炼铜、炼铅、炼锡（三者约为6万吨），以及陶瓷、煮盐、缫丝、纺织、造纸、造船、印刷、种茶等等都得到前所未有的发展。在资本的发展中，马克思特别重视城乡分工、城市的发展对于资本积累的作用。宋代大城市繁荣的商品经济，令人目迷五色，就是一些中小城市、乃至一些罗城草市，商品交换的热络也不可小觑。另外受雇于资本的自由的雇工劳动是资本主义生产的标志，而雇工劳动不仅在汴京、临安这样的大城市中是个常见现象，就从一些矿区来看，其雇佣劳动也是颇具规模的。我们上面例举“利国监”矿区的冶炼场有数千人之多，岭南韶州一带从事开采冶炼的人数“不下十万”，这些人中，绝大部分还不是雇工（有部分劳役）。从这些表征来看，许多经济史家都认为宋代是出现了资本主义萌芽的。

如果我们只是从书本上对资本主义的定义来看，上述分析不能说没有道理。然而我们从近几十年的世界的社会大变动中，会感到欧洲社会的演进与中国社会的变迁轨迹可能有极大的差别。先辈们根据欧洲历史的发展状况总结出的一些条条框框，很难把中国古代历史的演变严丝合缝地纳入其中。关于资本主义萌芽的认定与这些“萌芽”前途的预设则不免落空。这方面，我很赞成宋史专家王曾瑜先生的意见。他说：

> 已故的前辈学者、明史大家王毓铨先生在晚年，很不赞成使用“资本主义萌芽”的说法，我个人也有同感。因为西欧近代资本主义的兴起，其实应有政治、经济、思想、科学等诸多因素的综合配套，不可能是手工业雇佣制的单一因素。某些促使西欧封建制和农奴制瓦解的因素，例如土地买卖的兴盛，货币地租的发展，工商业中雇佣制的发展等，是在中国古代长期存在的，即使晚到清朝，也看不出此类因素会使中国这个以租佃制为主导的农业社会行将解体。总之，唐宋时的大工商业雇佣制是存在的，但今人不必将此视为资本主义萌芽。尽管此类雇佣制与近代资本主义雇佣制有相似或相近的方面，事实上却没有因此而产生近代资本主义社会。[1]

这是一种很通达的看法。我更认为，例如被学者们所看好的古代社会里人身依附的松弛、自由雇工制度出现、商品经济的发达、市场的活跃乃至手工业的发展等等，这些在欧洲都是促进社会走向资本主义的因素，而在中国却不仅不能由此走向资本主义，而且往往是社会动乱的先兆。这不是什么理论，而是历史现实。如两宋、元、明、清，无不如此。当然这四朝发生动乱各有其因果，但不管它们亡于内忧还是外患，在其衰亡之前，都有上述那些类似资本主义萌芽的因素，这就值得我们认真思考。难道在欧洲那些促进社会演变的因素，到了中国也逾淮成枳了吗？我认为这是由于东西方文化背景不同的缘故。

②中西迥异的法律背景

亲身经历过民主革命、社会主义革命和“文革”的经济学家顾准先生，对于中国古代可以自然长出资本主义的说法，评论说他们“忘掉了资本主义并不纯粹是一种经济现象，它也是一种法权体系。法权体系是上层建筑。并不是只有经济基础才决定上层建筑，上层建筑也能使什么

---

〔1〕《开拓宋代史料的视野，兼谈所谓资本主义萌芽》。

样的经济结构生长出来或生产不出来”。[1] 这一点中国与欧洲有着不相同的文化土壤。首先就是权利意识问题。由古希腊思想发展来的罗马法，对人与法人的权利是有较充分认定的。所谓“法人”也就是社团法人和财团法人，认可自然人有组织起来的权利，虽然这种团体的建立必须以一定财产和皇帝批准为条件。另外，作为有人格的人和法人的财产都有法律的保护，财产包括有形物体及一切具有金钱价值的东西，而且无形的法律关系和权利，如役权、质权等也在保护之列。这就是私法中的物权法。由此产生一系列有关市场经济运作的法律原则。包括：市场主体的平等地位，财产权不受非法侵害，契约自由，公平交易和有偿互补，诚实守信和损害赔偿，财产无限制、私有等重要原则。因此，恩格斯指出，罗马法是“商品生产者社会的第一个世界性法律，它确定了“简单商品所有者的一切本质的法律关系”。[2]

中世纪，在专制的教会的黑暗统治下，罗马法被遗忘了。公元1135年在意大利北部发现《查士丁尼学说汇纂》原稿，从此揭开了复兴罗马法的序幕。先是注释，后是分析评论研究，揭开了罗马法广泛传播的序幕，从此开始熟悉罗马法，并与司法实践相结合，以改造落后的封建地方习惯法。特别是14世纪意大利文艺复兴，使罗马法得以在西欧普及。西欧一些新兴的市民阶级要求利益受到保护，促进了商品经济的发展，为正在成长中的资本主义生产关系提供了现成的法律形式。直至今日，罗马法中的私法体系，仍然被西欧大陆资产阶级民事立法所借鉴，并在其基础上产生。罗马法中的许多原则和制度，也被近代以来的许多国家的法制所采用。自罗马法复兴以后，它确实得到统治者和社会各个阶层的尊重，并且能够在政治生活和社会生活中起到应有的作用。西欧日益成长起来的市民阶级（资产阶级的前身）个人财产得到保护，其组织——行会也能真正代表他们的利益。正是在这种条件下，才有英国国王想增加赋税、想向商人借钱就不得不依据法律程序，召开议会，看议员的脸色；法国国王向第三等级的人们借钱，还要请他们开会，与他们商

[1] 《顾准文集·资本的原始积累和资本主义的发展》，贵州人民出版社，1994。
[2] 《马恩全集》卷4，P248。转引自《东周秦汉社会转型研究》P347。

量；德国皇帝想购买对门磨坊主人的土地扩大皇宫而不可得、与之打官司还败诉的怪事。形成人们所说的：凡是私人领域，“风能进，雨能进，国王不能进”。当然，这些现象的出现除了法律的作用以外，也还在于商人有一定的政治力量，两者相辅相成，但法律的力量及由此产生的文化背景是绝不能忽视的。

在中国，这些是不可想象的。“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”是人们的普遍信条。自秦始皇以后，权力日渐集中在皇帝一人身上，下面那怕是宰相的权力也是皇帝授予的，想收回就收回。权力结构扁平化，无怪马克思讥讽中国是普遍的奴隶制，〔1〕所有的人都要匍匐在皇权之下，即使贵为一品大员，也常常会有“伴君如伴虎”的不安全感；至于那些富可敌国者，在皇权面前更是“渺沧海之一粟”，甚至常有一种负罪感：“小人无罪，怀璧其罪”。历史上无数例子证明了这一点。比较开明的宋代开国皇帝赵匡胤说：

> 富室连我阡陌，为国守财尔。缓急盗贼窃发，边境扰动，兼并之财，乐于输纳，皆我之物。〔2〕

这话说得十分明白，天下财产都是皇帝一人的，想什么时候拿来就什么时候拿来。

出身游民的朱元璋做皇帝后，江南富户扫荡殆尽。用的方法大多是抄没家产，武装押送，举族迁移。元末富商及诗人顾阿瑛就是一例。元末巨富沈万三，有钱而内心不安，欲拍皇帝马屁，倾其家产为明太祖朱元璋修南京城、犒赏军队，反而召来朱元璋的嫉恨，抄没其家，流放云南。在这种文化土壤里，雇佣劳动、商品交换、市场经济可能造就了一批富有者，然而他们很难持续发展。他们在绝对强势的皇权面前，弱如灯草。没有法律可以保护他们。这种状况说明了古代所谓“私有制”是不完全的私有制。天下真正的“私有”只是皇帝一人的“私有”，而黄宗

〔1〕参见《顾准文集》，P318。

〔2〕宋代王明清《挥麈录余话》。

羲又说皇帝是“以我之大私为天下之大公”。[1]因此，虽然自战国以来就有“铸刑鼎”，实行“法治”之说，然而这套法律的实质乃是一种惩罚系统，是统治者治天下的工具，与界定权利义务的现代法律根本不同。在下位者从来没有任何权利，更不能就此提出要求，也就是说，从上到下人们都没有权利意识，作为四民之末的商人更是如此。商人确实存在与其他阶层不同的利益，如何实现和保护自己的利益，如何经商致富，在皇权专制的统治下，很难建立符合市场运行规律的游戏规则，从而使其健康发展。例如，在市场竞争中，经营者要想得到发展，往往不是依靠经济手段，诸如提高生产效率、产品的质量、服务的品质以及加速资本的运转等，从而增加产品的竞争能力；而是依靠政治手段、依靠政治权力使自己处于上风。从而他们竞相买通官府，勾结权贵，仗势欺人；用垄断市场、敲诈勒索或强买强卖的方法榨取民脂民膏。用费正清的一句话说就是：

> 中国的传统做法不是造出较好的捕鼠笼来捕捉更多的老鼠，而是向官府谋取捕鼠的专利。
>
> 《美国与中国》

利用权力或与专制权力结合起来经商，不仅抑制了资本按照较为公正的原则（这种原则在中世纪的欧洲城市是存在的，否则法国就不会有富有的“第三等级”和破落贫穷的贵族长期并存）运转，从而更为合理地配置社会资源，促进社会进步，而且这种“以贪化下”、“忘国忧家”的腐败的官场风气也在腐化着社会。资本的发展不仅没有创造出新的社会力量，反而是在一派纸醉金迷中腐蚀着社会，酝酿着社会动乱。

正如杨师群所著《东周秦汉社会转型研究》一书中所说：

> 中国古代汉唐乃至明清法律维护的是专制统治控制之下一

〔1〕见《明夷待访录·原君》。

种不到位的相对私有制度，它没有完整的私有权法律概念而主要运行着政治权力等级分配原则，明显区别于以罗马法为基础的西方私有制社会的运作原则，这一中华法系产权方面的文化性格及其造就的社会经济格局，极大地影响着中国传统社会的发展走向。由于无法产生出较为平等的市场经济运行机制，更难产生出资产阶级，实为中国不能自发走向近代的重要原因。[1]

法律是调整社会关系的，古代中国资本主义难于产生与发展，在于缺少必须的法律环境及在此环境下形成的文化背景。

③没有形成市民社会的城市

前面讲到宋代大城市的畸形繁荣，并说明这种繁荣往往是以廉价的劳动力涌入大城市为支撑的。这样在城市居住的人们的成分就产生变化，城市的居民不单纯是皇室、贵族、大小官吏、将士及为他们服务的仆役等，也进入了大批的商人、手工业者以及出卖劳动力的人。史学界往往把这些笼统地称之为"市民"，并与欧洲近代城市中的市民相提并论。实际上在皇权专制统治下，城市里的"市民"，其上层向统治阶级靠拢，大商人无不结交权贵，与官僚相勾结，甚至变成商人、地主、官僚三位一体的人物；其下层则接近游民，那些出卖技艺和简单劳动力的，即使具有坊郭客户的户籍，但其生活状态和不安定感也与游民相去无几。如果我们非要把他们命名为"市民"，那也只是表明：他们居住在城市之中而已。他们并非中世纪欧洲城市中的那种作为资产阶级或无产阶级前驱的市民，而且他们也不具备那种市民的思想意识。他们也很难与"受到筑有防御工事的城墙保护，靠工商业维持生存，享有特别的法律、行政和司法"，[2]并具有独立的市民意识的欧洲城市市民相提并论。这些西欧城市的市民意识到自己的独立自主的权利，并在人格平等

[1]《东周秦汉社会转型研究》，P339，上海古籍出版社，2003。
[2] 亨利·皮雷纳《中世纪城市》。

的条件下形成了市民社会。这是一个以契约为约束的社会。在马克思看来，市民社会是商品经济的对应物，而商品经济是以公民个人为单元的、大众平等参与为特点的，商品社会也就是市场经济的充分实现是以市民社会的形成为条件的。市民社会是从生产和交往中发展起来的社会组织，它摆脱了政治权力的束缚，并且"市民社会制约和决定国家"。[1]这是古代皇权专制社会决不能允许的。而且，古代的商人、手工场主等也没有这种意识。他们很少有与同命运的同行结合起来的愿望（这一点与游民迥异），"同行是冤家"，而且这种结合投入成本太多，并有极大的风险（因为他们有钱）。与官僚勾结，相对来说成本小，收效大。因此，中国传统的商业资本更热衷与权力结合，而不是对立，更不敢对抗。

另外，从文化背景来说，古代的中国还是以农民为主的社会，其他阶层的人们大多来源于此。人们的根还是扎在土地上。城市中的居民以流动性人口为多，至少在思想意识上大多数人不把城市作为自己的终老之地。官员要告老还乡，商人发财了也会想到"富贵不还乡，如衣锦夜行"。人们大多都是把进入城市只看作谋生的手段，叶落归根，回到乡里才是他们最终的目的。像北京这样的大城市，解放前几乎个个大庙都有为去世的外乡人准备的停灵之处，为的就是停放那些在北京去世一时还不了乡的人们。那时，人们那怕只剩一把骨头，也要让子女带回到故乡的土地上安葬。这样，故乡、同乡在流入城市的人们思想上占据了很重要的地位，为此城市之中建立了大批的以地域为单元的会馆，大到一省一府，小到一州一县，这才是外籍商人的依靠。同乡之中流品很杂，有商人，也有士子（预备官僚），更不能少了当官的（北京许多会馆的发起人大多是该地的官僚）。城市只是商人们挣钱发财的暂居之地，即使遇到困难麻烦，想到求助，第一考虑也是同乡，而非同行。因此，也可以说，地域观念限制了商人们作为独立人与相同利益者结合起来的愿望。

---

〔1〕 转引自马长山《国家、市民社会与法治》，P5，商务印书馆，2001。

④难以进入近代的传统商业资本

古代商人发迹者不少，富可敌国者也时有所见，但就整个社会来说，这些资本流散也很快，而且向其他领域转移。其中使资本不能长保的主要原因是各种暴力对资本的掠夺，特别是专制统治者所掌握的暴力。因此，自古中国就有懂得“聚财”更应该懂得“散财”的告诫。晋朝富豪石崇被朝廷斩首，当时人们就认为他多财而不懂得“散”。因而，自古以来许多发财的富商都有一种不安全感，有的把金银铜钱埋入地下，窖藏起来，最后往往忘记埋藏的地点而留给了后世，或者与草木同腐。更多还是置买田产庐墓（连《红楼梦》里的秦可卿，在临终时都要托梦给凤姐，劝她“将祖茔附近多置田庄房舍地亩”，将来“便是有了罪，凡物可入官，这祭祀产业连官也不入的”），归乡务农，享田园之乐。那时，田产被视作最安全、最保值的固定资产，火烧不了，水冲不走。即使发生战乱，只要人不死，挣扎着回来，保有地契，后继的政府一般还是承认其所有权的。这些商人们没有成为新生的资产阶级，反而退回到传统的小农经济中去。关于这一点，经济史家傅衣凌先生有很具体的分析：

> 中国商人的来源，多来自农村，并且以小商人居多。他们稍有所积，便相率归里养老，所谓“富贵不归故乡，如衣锦夜行”，实代表了中国地主阶级的意识。他们的资金既回归故乡，可是故乡的一切都还是农业生产，自然这资金又只好投到土地上去，或积谷居货，以与高利贷资本相结合。于是便从地租、利息商业诸方面去榨取直接生产者农民。所以中国商人便无一不与土地发生关系。[1]

另一位中国经济史家傅筑夫先生在《中国封建社会经济史》中还指出，商人致富后所以要购买土地，与历代的抑商政策也有关系。商人热衷购

〔1〕《明清时代商人及商业资本》，P36，人民出版社，1956。

买土地，也表明了他们对改变自己身份的追求。而且在他们还乡后便成为宗法制度的坚决支持者。在最近出版的《徽商研究》一书中，作者指出，徽商获得丰厚的利润之后也与古代社会里其他商人一样，一方面“以末致财，以本守之”（以商业经营发财，用经营田产守护）；另一方面也用于奢侈性的消费。同时，他们还热衷于建宗祠、修族谱、置族田、修道路以及助修书院等等造福家乡、张大本族的公益活动，强固徽州的宗法观念和完备宗法制度：

这种以尊祖、敬宗、睦族为基本特征的宗法制度，造成了徽州“重宗义，讲世好，上下六亲之施，无不秩然有序”，以及族人之间“相亲相爱，尚如一家”的社会风尚。在这种社会风尚下成长起来的徽州商人，具有强烈的宗族归属感，把自己的命运与宗族的命运紧紧地联系在一起，将强宗固族看成是自己应尽的职责和义务，并渴望在宗族中获得地位和尊重。于是经商致富后，他们大都十分自觉的将一部分商业利润用于宗族事务的消费之中。

与宗法制度紧密相连的，是徽州地区特殊的崇儒风气。读书、应试、做官是徽州人心目中的“第一等事业”，是光宗耀祖、光大门楣的头等大事。[1]

其实不仅徽商如此，晋商也如是。他们发财之后也是敬宗收族，修族谱、盖祠堂、修豪宅、置族田、建书院，与徽商无异。其实直至上个世纪初，全国各地仍然存在着城内发财、回乡守财的现象，乡居的财主并热衷乡帮宗族建设的现象也没有完全消失。商人归乡后的这种消费虽然繁荣了家乡，但也妨碍了资本的原始积累。

传统上人们对商业的轻视，对商人的歧视，也使商人毫不犹豫地走上读书求仕的道路。因此，他们不仅教育自己的子弟、还特别支持和鼓

〔1〕张海鹏、王廷元《徽商研究》，P453、P454，安徽人民出版社，1995。

励本宗族的子弟参加科举考试，从根本上提高自己的社会地位。我们从张海鹏、王廷元编著的《明清徽商资料选编》所胪列的资料可以看出，明清最大的地域商人集团——徽商，在这方面是成功的。清代徽商及其子弟出仕者，包括大学士 4 人，尚书 7 人，侍郎 21 人，都察院御史 7 人，内阁学士 15 人；在科举考试中出状元 5 人，榜眼 2 人，武榜眼 1 人，探花 8 人，传胪（殿试第二榜第一名）5 人，会元（会试第一名）3 人，解元（举人考试第一名）13 人，进士 296 人。这些官职与功名，是考来的，更是银子堆起来的。他们终于用大量的财富，得以跻身士大夫之林。还有的大商人子弟折节读书，专心经史，成为一代学者，如程晋芳，赢得士大夫的尊重，但家产荡尽，晚年竟死于贫困。可见这条靠近主流社会之路，花费之巨大。这些高昂的花费的确影响了资本的积累。

马克思常说资本家是“人格化的资本”，其生活目的就是求得最大增值，为了追求最大利益不惜冒一切风险，哪怕上断头台。这是资本主义经济的特征，它追求利润的最大化；而中国古代的商人不具备现代资本家的品格，实际上它是小农自然经济滋生出来的，这种以小农自然经济为思想基础的商业经营不是追求最大利润，而是求得最小风险。因此它缺少马克思《资本论》所论述的“资本”的一些品格。

《徽商研究》的作者在解释这些现象时说：

> 反映了徽商商业利润封建化及其强化封建经济结构的消极倾向。徽商为什么深陷封建泥淖而不能自拔，徽州商人为什么不能像十六、十七世纪的西欧商人那样踏上发展资本主义的道路？这里面有着经济的、政治的、社会心理的多方面的原因。[1]

所谓经济原因，主要是商业资本的增值极其迅速，而社会商品的流通量增长缓慢，换句话说，也就是社会的购买力的增长与资本增长不匹配，

---

〔1〕《徽商研究》，P441。

从而使资本流向他途。与上述的经济原因相对照，虽然欧洲资本积累时期，手工业场主、商人也十分节俭，对工人的剥削也很残酷，社会购买力增长也极缓慢，但是他们竭力用各种方法开拓海外市场，以刺激工业生产的增长。封闭的古代中国是不具备这种条件的，首先是小农式的自然经济，对市场需求十分有限，而且这种小农业如孙达人在《中国农民变迁论》中所说的，其特点是“少”、“小”、“散”，也就是生产生活资料少，生产规模狭小，生产分散，缺少交往。这些造成的结果就是穷，没有购买力。海外市场，在明清两代也受到严格的控制，时断时续的海禁政策，也大大限制了海外贸易的开展。缺少市场，是古代手工业、商业面临的最大的困难。也就是说即使商人积累了巨额资金，这些商业资本也不能自己决定自己的前途，仍然受到小农自然经济的限制，无法催生广阔的市场，很难扩大商业的规模。古代的手工业利润又远低于商业利润，其风险也不亚于商业（因为有不计劳动力成本的小农家庭生产的大量手工产品，严重压抑了手工业的利润提升），商人多不愿意把资本投向手工业。这样多余的资本也只能投向土地、投向农村。

另外，徽商长期生活在被专制统治所控制的城市之中，其服务对象多是有高消费能力的皇室、贵族、官员、地主等，其经商操作、竞争方式都与近代市场经济所应遵循的规则（如市场主体的平等地位，财产权不受非法侵害，契约自由等等）有别。这样商业就不是近代作为生产者与消费者中间环节的商业，只能是自然经济的组成部分（中国小农式的自然经济与欧洲庄园式的自然经济是有区别的，庄园式的自然经济，在庄园之中绝大部分都是自给自足的，而中国小农式自然经济则不然，需要商人在社会内协调），是小农式的自然经济中调节有无的，其作用在于保持小农式自然经济的完整。因此这种商业不管积累多大实力，也不会突破皇权专制所允许的范围，成为离经叛道的一行。即使宋代以来最活跃的商业资本——徽商资本，仍然是皇权专制制度的附庸，最后与皇权专制制度一起灭亡。

总之一句话，不管从何角度来看，在传统的自然经济下的商业资本都不具备近代商业资本的的品格，因此，无论中国古代城市商业、手工

业、服务业多么辉煌（这种辉煌甚至远远超越了古代西方城市），它始终也没有突破皇权专制和小农式自然经济藩篱，更不可能走上资本主义的道路。

上面我们从政治、经济、法律、文化习俗等角度考察了中国大中城市的性质及其发展前途，意在说明宋代和宋代以后繁华的城市并非是资本的天堂，而仍是皇权专制的堡垒。这种城市的繁荣是病态的。关于这一点，金观涛、刘青峰在《兴盛与危机》中说：

> 胡如雷形象地把王朝末年商品经济的病态繁荣，称之为城市肥胖症。因为流入城市的非农业人口，只有小部分转移到手工业生产部门中去，大量的则沦为贫民，充当茶楼酒肆的佣保，斗鸡、走狗、击筑、歌舞的游手，或充当杂役，以至于："上富之家，待而举火者五六十人。最下者亦不减二三十人。"[1]城市肥胖症的病根并不在于城市该不该发展，而在于整个社会没有产生一个新框架来容纳这种发达的城市经济。应该指出，这种"假资本主义"过渡现象，在中、后期封建王朝的末代都很明显，不能把这种现象只看作是明代或清代所特有的，而应该把它和中国封建王朝的发展周期联系在一起来看。[2]

当然，结论也就是，城市尽管发展繁荣，但由于整个社会没有容纳它的新框架，因此它不能实现柔性的渐变，往往出现突然性的"脆性瓦解"。因为城市的繁荣是由大量廉价劳动力造成，城市人口激增，农村人口必然衰减，一增一减，长久下去，必然养活不了日益增加的城市人口，粮价日高，古代又没有国际粮食市场调节，其结局就是农村经济崩溃，并进一步导致全社会的"脆性瓦解"。这种"瓦解"用金观涛的话来说，

---

〔1〕转引自赵完璧《西园闻见录·户部·蠲赈前》卷四〇，19册，P28，哈佛燕京学社版，1930。

〔2〕《兴盛与危机》，P172，湖南人民出版社，1987。

"有惊人的残酷性，特别不利于新结构取代旧结构，脆性瓦解总是带来毁灭性的破坏"。他还说：

> 这种巨大破坏性，就给社会结构演化带来两个严重问题：第一，新结构缺乏内部调整的时间；第二，大动乱的巨大破坏性必然摧毁进步因素的积累，造成积累过程的周期性中断。[1]

古代的中国之所以在一治一乱，"合久必分，分久必合"这个怪圈中不断轮回，而不能进入另一种社会结构的根本原因在此。

## 三、游民群体形成的初期——两宋、元到明中叶

上面说过，历朝历代都有脱序分子，也就是都有游民，而游民又是旋生旋灭的。到了宋代，由于城市建制的变化，游民形成了群体。此时游民的增多已经引起统治者的关注与惊惧，游民的人数随着金人入侵、社会动乱的加剧，日益增长。宋金战争造成了中原一带汉族人民的大量死亡，还把更多的有家有业的人们赶入了游民的队伍。当南宋安定下来的时候，临时首都临安以及南方大城市如平江府（今苏州）、建康（今南京）、镇江、绍兴、明州（今宁波）、湖州、池州（今安徽贵池）等地涌入大批的中原移民，人口都增长数十万、十几万。[2] 其中固然有不少官员士大夫，但流民、游民也不在少数。蒙古在武力统一中国过程中，北方的金和西夏的人民大多被屠戮，金仅剩下110万户，约为全盛时期

---

〔1〕《兴盛与危机》，P179。
〔2〕葛剑雄主编《中国移民史》第四卷，第九章至第十章。

的13%；西夏人几乎被扫荡殆尽；南宋灭亡时人口也减少了19%，尚有1174.6万户，然而大城市的繁华却被扫荡殆尽。元灭宋，在临安杀戮虽不严重，但“小乱住城，大乱住乡”，临安在南宋咸淳年间（1265—1274）人口约120万—130万，到了元世祖至元末年（1294），距宋亡也就十多年，杭州城人口只有56万—61万之间。[1] 减少一半。在这种情况下，城市游民自然也会大量缩减。待安定下来后，元代人口恢复很快，到至正初年（1341）人口发展到1800万户，约9000万人左右。[2] 元朝的统治者是未汉化的蒙古人，统治经验少，自始至终，皆不甚稳固。农业恢复得不好，游荡人口占比例很大，后面详说。

元末明初的战争也很残酷，从至正之初的9000万人口，下降到洪武四年（1371）的6000万，[3] 三十年间人口衰减了1/3。明初统治者的政策是用严厉的手段（强制移民）重建小农、重建宗法。然而因为朱元璋采取了落后的分封皇家宗室的政策，而且是“实封”，有国有土地，随着历代宗室人口迅速增长，宗室占田越来越多，失去土地家园的人口也越来越多。这样自宣德年间（1426—1435）就形成了流民运动，直至成化、弘治（1488—1505）前后达七八十年。明末一次更大规模的流民运动导致了明朝的灭亡。社会流动是形成游民的重要条件，明代也如此。

从宋代到明中叶，游民虽有群体，但还没有进入游民的组织时期。而且由于大城市迭经战乱，游民群体的消长幅度颇大，游民的社会影响力还不是十分显著。此时产生了游民意识的载体——通俗文艺作品，但其影响尚不显著。

明末以后直至清末的三百年间，可以说是游民群体的第二个时期。这个时期人口直线上升，宗法制度也受到从未有过的冲击，游民人数激增，各种秘密的甚至是半秘密的游民组织大量出现，并活跃在社会底层。特别值得注意的是，游民在组织化的过程中有意无意地从过去的通俗文艺作品中汲取了灵感和思想。

---

〔1〕葛剑雄主编《中国人口史》“宋辽金元时期”（吴松弟著）。

〔2〕同上。

〔3〕葛剑雄《中国人口发展史》，P236。

### 1. 两宋城市之中的游民

上一节，我们不厌其烦地介绍了汴京和临安的商业、服务业、手工业的繁荣与大中城市的形制变化的互动关系，并指出宋代城市的这种变化并非如某些历史学家所说的那样，是资本主义的萌芽，或说是走向资本主义的前兆。意在说明这种“街巷式”城市的产生与发展，不仅为专制制度下的商业的畸形繁荣创造了条件，而且也为失去了土地和脱离了宗法家族的人们进入城市，在城镇之中较为长久地生活下来提供了可能。在“街巷式”的城镇之中，不仅居住着大量的临时性的“坊郭客户”，而且也有许多根本就没有户籍的在官府控制之外的游民。这种游民在北宋首都汴京和南宋京师临安就更多。北宋汴京最下层的游民连居住的地方都没有，南宋陆游说：

> 京师沟渠极深广，亡命多匿其中，自名为“无忧洞”。甚者盗匿妇人，又谓之“鬼樊楼”。国初至兵兴，常有之，虽才尹不能绝也。
>
> 《老学庵笔记》卷六

还有大量的无业者及乞丐居住在“委巷穷闾”，“败席障门”，或“惟破席而已，粪秽堆积”，在生死之间挣扎。宋仁宗嘉祐四年（1059），准备在上元灯节大肆铺张，欧阳修表示反对，上书说：

> 今自立春以来，阴寒雨雪，小民失业，坊市寂寥，寒冻之人，死损不少，薪炭食物，其价增倍。民忧冻饿，何暇遨游？臣本府日阅公事，内有投井投河不死之人，皆自称因为贫寒，自求死所。今日有一妇人冻死，其夫亦寻自缢。窃惟里巷之中，失所之人，何可胜数？
>
> 《欧阳文忠公集·乞罢上元放灯札子》

这正是人们庆祝新年、欢度灯节的时刻，汴京的"寒冻之人"，无衣无食，投河觅井。其中许多就是连住的地方也没有的游民。理学家程颢认为"古者政教始乎乡里，其法起于比闾族党"，他在写给宋神宗的《论十事》中说：

> 古者四民各有常职，而农者十居八九，故衣食易给，而民无所苦困。今京师浮民，数逾百万，游手不可赀度。观其穷蹙辛苦，孤贫疾病，变诈巧伪，以自求生，而常不足以生，日益岁滋，久将若何。事已穷极，非圣人能变而通之，则无以免患。岂可谓无可奈何而已哉？此在酌古变今，均多恤寡，渐为之业，以救之耳。此亦非有古今之异者也。[1]

可见程颢认为，正是农村宗法破坏，行政管理又没有起到其应有的作用，从而使得农民流入城市，在一个完全陌生的情况下谋生。在城市中这些人也没有后盾支援，完全靠自己奋斗，受尽苦难，他们从老实淳朴变成"变诈巧伪"，才能存活。程颢的这些分析正说明一个宗法农民转变为游民的过程。程颢认为汴京城内的游民"数逾百万"，这个估计高了些，大约几万十几万总是有的。

描绘宋代汴京风俗的《清明上河图》中有七百七十多个人物，可以归纳到游民或接近游民的人物形象，就有船夫、小商人、小手工业者、和尚、尼姑、道士、走江湖的郎中、看相算命的卖卜先生以及各式各样的摊贩。在熙熙攘攘的人群中，有人挑担，有人抬轿，有人拉车，有人驾马，有人手推小车边走边卖，也有人衣衫褴褛沿街乞讨，真是五花八门，应有尽有。《东京梦华录》卷三、卷四有关各条中所说的汴京城内提供劳务者的种类之多，范围之广，那就更加举不胜举，甚至连平日修整房屋、粉刷墙壁、出清垃圾粪便等等杂务，都可以临时雇人，"随手即就"。从事这些职业的都是处在京城社会底层的人们，全靠出卖技术

---

〔1〕《宋文鉴》卷五三。



**图4.7 《清明上河图》中的各色人物**

上一排多是读书人也就是士人；中排多是劳动者，有肩挑的小贩，有为人刮脸整容的；下排多是匆匆的行者。

与劳力为生，一日之作，获得一日之资，过着有今天没明天的艰难日子。他们时时刻刻都有可能被抛入绝境，只要有机会，他们就有可能走上冒险求生存的道路。

像汴京这样的大城市中的许多依靠小本经营的小商小贩，和出卖技艺或劳动力的雇佣人员，他们不是游民，但因为大批廉价劳动力的涌入，使他们缺少稳定感，具有与游民相似的心理特点。他们受到皇权专制统治者和与之相勾结的上层市民的欺压，没有任何势力和相应的法律能为他们提供保护。城市生活对他们来说是极其艰辛的。他们和游民一样只有相互帮助，彼此提携，才能生存，“江湖义气第一桩”也会是他们常常挂在口头的。职业和生活的不稳定，使他们有一种不安定感和焦灼感。他们很少能够跻身于上层市民之列，却极容易被抛到游民和流浪者的队伍之中。城镇中的下层市民是游民的后备军。

一些搞非法活动的游民和浮浪人物还居住在一起，有机会就会乘势而起。宋代石茂良《避戎夜话》是记载靖康之变时汴京保卫战的。金人围攻汴京，城内十分混乱：

> 政京师承平之久，无知小民，游手浮浪最多，平居除旅店外，多在大房、浴堂、柜坊杂处，里巷强梁，不在数也，乘此扰攘，聚众作乱。[1]

所谓“大房”是汴京小偷聚居的地方。《宋史·王岩叟传》中说“都城群偷所聚，谓之大房。每区容数十百人，渊薮诡僻，不可胜究”。“浴堂”像当代的澡堂子一样是最廉价的旅店。柜坊本来是唐宋代客保管金银和贵重财物的店铺，但到了北宋已经成了搞赌博等非法活动的地方。从这些记载中可见当时汴京的游民之多，他们与一些以非法手段谋取财物的人们一样，有半固定的居处。这便于他们联合在一起以博取生存资料。

南宋临安的情况与北宋汴京相近。《蒙元入侵前夜的中国日常生活》

---

〔1〕《避戎夜话》卷上，上海书店，1982。

一书中写道：

> 贫民、乞丐、盗贼、沦为娼妓的村姑，以及借助于贩卖极廉货品来勉强糊口的穷摊贩，露宿在任何能够容身的地方，饥寒交迫，在死亡线上挣扎。

游民的数量当以万计，南宋陈世崇在其《随隐漫录》卷五述及临安诈骗奇事时就说：

> 钱塘游手数万，以骗局为业。

当然，说数万游民（游手）都以诈骗为业是夸张的，也反映了士大夫对游民的偏见。但是他所说的"游手数万"却是较为真实的记载，因为我们从南宋统治者对临安社会秩序和治安的密切关注（据《武林旧事》记载，负责临安府治安的军卒就有数千人之多），便可知道城中定有数量较大的对治安有一定破坏性的游民。谢和耐在《蒙元入侵前夜的中国日常生活》一书中，对破产的脱离了宗法家族的农民涌入临安以及他们的生活做了这样的描绘：

> 由于财富向城中聚敛，再加上农村的贫穷，遂使得农民不断涌向大都会。他们很快就适应了城市生活，并构成了杭州人口的最大部分。他们的人数逐年递增，直至出现了毁灭性的结局。十三世纪的中国大都市乃是经济出现病态的具体例证。人口过剩导致了商业活动不自然地过度增长，也导致了奢侈品贸易的畸形发展，而这一切都抑制了基本消费品的生产。

这里的"抑制了基本消费品的生产"，是说"农民涌向大都会"影响了粮食油料等基本物资的生产。谢和耐又说：

所有杭州城内的普通百姓——不管他们是整日听命于主人或雇主的可怜劳役，还是脚夫、娼妓、沿街叫卖的小贩、卖艺者、扒手、小偷或乞丐——都别无生计来源，除了身上的体力和脑力。他们有的是耐心和胆量、诡诈和老滑。由于一方面财主既短缺资本却又要大把地赢利，另一方面劳动力既过剩又工资菲薄，故此劳资双方的争斗十分激烈。

虽然这些描写还略嫌空泛，但如果我们参之于当时的诗文、稗史，就可以知道谢和耐的描写和分析还是正确的，给人以旁观者清的感觉。上面所述多是一些老实的、尚可生活下去的游民。游民是脱离了正常的社会秩序的人，因此很少受当时社会中公认的道德规范的约束。又由于他们阅历多，见识广，在为生活所迫时，其中的勇敢分子和腐败分子，也自有生存之道，如坑蒙拐骗、敲诈勒索、杀人放火、打架斗殴，无恶不作。《都城纪胜》、《梦粱录》、《武林旧事》对这些皆有专节记载，或称为“闲人”，或称为“游手”。《武林旧事》载：

浩穰之区，人物盛夥，游手奸黠，实繁有徒。有所谓美人局（以娼优为姬妾，诱引少年为事），柜坊赌局（以博戏关扑结党手法骗钱），水功德局（以求官、觅举、恩泽、迁转、讼事、交易等为名，假借声势，脱漏财物），不一而足。又有卖买物货，以伪为真，至以纸为衣，铜铅为金银，土木为香药，变换如神，谓之“白日贼”。若阛阓之地，则有剪脱衣囊环佩者，谓之“觅贴儿”。其他穿窬胠箧，各有称首。以至顽徒如拦路虎、九条龙之徒，尤为市井之害。故尹京政先弹压，必得精悍钩距、长于才术者乃可。都辖一房，有都辖使臣总辖供申院长，以至厢巡地分头项火下凡数千人，专以缉捕为职。其间雄駔有声者，往往皆出群盗。而内司又有海巡八厢以察之。[1]

---

[1] 周密《武林旧事》卷六。

这些都是今天所说的流氓了，我们读《水浒传》也可以遇到这些人物，如过街鼠张三、青草蛇李四、没毛大虫牛二、踢杀羊张保等，即使一百零八将中也有这等角色。他们是城市游民中的渣滓，为害社会。但是他们往往也以其强横、机智，敢于对抗官府而受到辗转于生死线上的游民的歆羡。不过，这些勇敢分子和腐败分子与生活无着的老实游民还是有所区别的。然而社会如果长期不能解决游民的生计问题，游民要生活下去，迟早也要走上这条道路。另外我们还可以看到，那些负责捕盗的公差们，特别是其中非常能干的，“往往皆出群盗”。“兵匪一家”，从宋代就开始了。

前面我们说到，由于城市形制的变化和商业手工业的畸形繁荣，使得汴京、临安等大城市像海绵一样对脱离了农村的人流极具吸附力。这里不仅可以使他们能够活下去，甚至给予他们一些发达的机会。南宋初年就流行着这样的歌谣：

> 若要官，杀人放火受招安；若要富，赶着行在卖酒醋。
>
> 《鸡肋编》

“行在”指皇帝临时的驻地，这里指临安。意为在临安做点小本生意也会发财致富的。当时临安必然充满了一无所有的“淘金者”，发迹者不能说没有，但概率极小，对绝大多数人来说，它可能永远都是个虚幻的梦。

## 2. 两宋城市中一种特殊的游民——军汉

①招募制的得与失

唐代实行的主要是寓兵于农的府兵制，全国设立800个折冲府，每府里的中上等户出兵卒1000上下，当兵者免去对国家的赋税义务（即“租庸调”），但是当兵无薪饷，连随身武装都要自备（杜甫诗《前出塞》、《后出塞》中有生动的描写），平时在乡间务农习武，有事时才集合起来，履行士兵的职责。这种兵役制度是建立在均田制的基础上的，随着

均田制的破坏，府兵制自然解体，代之而起的是募兵制。唐代征募所得之兵已经良莠不齐，到了五代十国，所募得之兵则是以游民痞子为主了。

宋朝的开国之君赵匡胤则把从游民中征募其军队的主力——禁军与部分厢军，制定成为固定的制度。他总结了五代以来各朝各国的募兵制度和养兵制度的经验，把军人职业化。每当凶岁灾年，破产的农民涌人城市成为游民，政府便将他们招募入军队，给走投无路者以出路，以缓和社会矛盾，麻痹破产的人们的反抗意识。《宋史·兵志七》说当时的军队“或募士人就所在团立，或取营伍子弟听从本军，或募饥民以补本城，或以有罪配隶给役，取之虽非一途，而伉健者迁禁卫，短弱者为厢军”。[1] 对于大量的市井无赖、无业游民，宋朝廷“收其尺籍”，使其“虽有桀骜恣肆，而无所施于其间”。[2] 所谓“无赖”，也就是“无恒产”可以依赖的游民。宋代历朝都有招收游民为士兵的记载，特别是天灾人祸或战争动乱时期，游民就成为士兵的基本来源。如宣和七年（1125），金兵压境之时，朝廷遂“召集逃亡军人及招刺诸处游手人充军”；[3] 南宋绍兴六年（1136），高宗下诏将西北流离失所的人们“招填禁军缺额”。[4] 游民一旦从军，终身服役，难于改业。收入军队的，除了招募的游民外，还有不少是发配充军的罪犯，《水浒传》说的“贼配军”就是指的这类人。他们进入军队后，强壮的分配为禁军，差一些的作为厢军。

这成为一种制度。每当有灾年，当饥民流民流入城市，统治者怕影响局势的稳定，就会这样做。晁说之在《元符三年应诏封事》记载赵匡胤的话说，他认为自己定下的制度“可以利百代者，唯养兵也。方凶年饥岁，有叛民而无叛兵；不幸乐岁而变生，则有叛兵而无叛民”。[5] 对于这个设计，宋代臣僚大多持赞颂态度，其实，这种制度“失”大于

---

[1]《宋史》卷一九三。

[2]《宋史》卷一八七。

[3]《三朝北盟会编》卷二二。

[4]《中兴小记》。

[5]《嵩山文集》卷一，《四库丛刊》本。

“得”。

北宋仁宗时，大臣韩琦认为，募兵不扰民，可以减少农民从军之苦：

> 养兵虽非古，然亦自有利处。……既收拾强悍无赖者，养之以为兵，良民虽税敛良厚，而终身保骨肉相聚之乐，父子、兄弟、夫妇免生离死别之苦。
>
> 宋·罗大经《鹤林玉露》卷一八

募兵制下的军人是“终身保骨肉相聚之乐”了。但是带着老婆孩子的军队，还像个军队的样子吗？这样的军队能有战斗力吗？

南宋吴儆《论募兵》，则是从化消极因素为积极因素的角度肯定募兵：

> 饥岁莫急于防民之盗，而防盗莫先于募民为兵。
>
> 桀黠强悍之人，既已衣食于县官，而驯制之，则饥民虽欲为盗，谁与倡之？是上可以足兵之用，下可以去民之盗，一举而两得之。[1]

把招募军队的目的仅仅定位在“防盗”上，这是很可悲的。因为建立军队的目的在于攘外安内。“防盗”仅有利于“安内”，还不是“安内”的全部；为“防盗”而招募军队，这样在建军之初，就已经失去建军目的之大半。因此，看来是“化消极因素为积极因素”的举措，待这些饥民、游民进入军队后却成为永久的消极因素，因为他们可以在军队一直到老，甚至可以传宗接代，造成既浪费公帑，又无法实施军队职责的“冗兵”的状况。对于这种状况，史学家钱穆有段分析说：

〔1〕《吴文肃公文集》卷二，转引自王曾瑜《宋朝兵制初探》，中华书局。

论到募兵制，本来也非全要不得。在某种地方某种情形下，募兵也很有用。但须有一确定的敌人做目标，而且非打不可，在几年内，定要把敌人解决，在这种情况下，募兵可以刻意训练，及锋而试，或许比全国皆兵制还好些。东晋的北府兵便是募兵，也曾建了奇功。但宋代的国防精神是防御性的，不敢主动出击，用意始终在防守。把募兵制度与长期的防守政策相配合，这却差误了。一个士兵募了来，轻易不脱行伍，直养到六十岁，还在军队里，其间只有二十岁到三十岁这十年可用。三十岁到六十岁这三十年，他已老了。而且在军伍十年，精神也疲了。这样的军队，有名无实，于是只有再招新的。因此军队愈养愈多，纪律又不好。队伍多了，虽不易捍御外侮，却很能引起内乱。宋人最怕五代以来的骄兵悍卒，但宋代依然是兵骄卒悍。国家不能不给他们待遇，而且时时加优，否则就要叛变。政府无奈何。[1]

军队不能打仗，可是每年钱不少花。这种没战斗力的军队还被人们看不起。钱穆还分析说：

自宋太祖时，因防兵卒骄惰，又规定禁军分番戍守之制……但亦不让其久戍，譬如今年戍河北的，隔一些年调中央，又隔些时再调到山西。这又与汉唐戍兵退役不同。宋代是没有退役的，不在边防，即在中央，仍是在行伍中。如是则一番调防，在军人只感是一番劳动，因此又要多送他们钱。因此宋代虽连年不打仗，而经费上则等于年年动员，年年打仗。军队老是在路上跑，并且又把将官与军队分开了，军队一批批调防，将官还是在那里不动。如是则兵不习将，将不习兵。这也是怕军人拥兵自重，然而缓急之际，兵将不相习，也难运用。所以

〔1〕钱穆《中国历代政治得失》P96—97。

整个宋代，都是不得不用兵，而又看不起兵，如何叫武人立功？[1]

钱穆先生这些分析平实而切中募兵制的要害。本来用以保卫国家的军队，恰恰成为导致国家衰弱，甚至使宋朝成为“一个因养兵而亡国的朝代”。

②游民的军人化还是军人的游民化？

宋代军人被社会轻视的根本原因在于他们是游民，游民被社会视为罪恶的渊薮。统治阶级把这些“脱序者”纳入军旅这个十分严厉并且缺少弹性的秩序之中，本意在于把游民军人化，其结果却是军队的游民化。因为军队本是个强调秩序、缺少弹性的团体，可是一旦这个团体里充满了反秩序的游民的时候，它会经常出现整体性的躁动，极大地扰乱着社会秩序。这样两宋军队就成为一个无赖游民的团体，成为社会动乱的根源之一。但是，统治者们则只从有利于社会稳定的角度看待这个问题。

传统上军人就是农民，士农工商，本来农民在古代社会地位并不低，可是当农民脱序后、流浪于城镇就被视为社会的渣滓，被人歧视。因而宋代军队的构成决定了其社会地位必然低下，统治者为了防止士兵逃亡，还随意降低和摧辱他们的人格，视同囚犯。《宋史·兵志七》谈到士兵的招募制度时说：

唐末士卒疲于征役，多亡命者，梁祖令诸军悉黥面为字，以识军号，是为长征之兵。方其募时，先度人材，次阅走跃，试瞻视，然后黥面，赐以缗钱、衣屦而隶诸籍。国初因之。

梁祖就是后梁开国皇帝朱温，他是唐末军阀，兵是军阀的命根子，他怕自己的兵卒逃逸，所以在他们的脸上刺字，以为标志。王曾瑜的《宋朝

[1]《中国历代政治得失》，P98。

兵制初探》中说：

> 宋朝募兵的一大特点，就是刺字，故招募兵士往往称为“招刺”。在士兵脸部、手部等处刺字，始于唐末。幽州军阀刘仁恭强征统治区的男夫，“乃命胜执兵者尽行，文其面曰‘定霸都’，士人则文其腕或臂，曰‘一心事主’。于是境内士民，稚孺之外，无不文者”（《资治通鉴》卷二六五）。后梁太祖朱温在唐末混战之际，“用法严，将校有战没者，所部兵悉斩之，谓之跋队斩，士卒失主将者，多亡逸不敢归”。朱温鉴于军士“亡逸”，“乃命凡军士皆文其面，以记军号。军士或思乡里逃去，关津辄执之，送所属，无不死者，其乡里亦不敢容”（《资治通鉴》卷二六六）。当时刺字的目的，是为防止军士逃亡，而刺字部位，已有脸、臂和腕等。当兵刺字，无疑是一种耻辱的标记，宋时只有某些罪犯、官府工匠和奴婢，才有这种待遇。正如苏洵所说，自刘守光推行“黥面涅手之制”后，“天下遂以为常法，使之判然不得与齐民齿”（《嘉祐集》卷五《衡论下·兵制》）。

在脸上刺字、着色，本来是惩治罪犯的办法，现在用来对付士兵，则是把士兵降低到罪犯的水平，以示其与一般平民的区别。这种耻辱的标记不仅大大刺伤了士兵们的自尊心，而且也加剧了整个社会对军人的歧视。京城人甚至称军人为“赤老”，笔记记载，“都下鄙俗，目军人为赤老，莫原其意，缘尺籍得此名耶？狄青自延安入枢府，西府迓之累日，不至，问一路人，不知乃狄子也，既云‘未至’，因谩骂曰：‘迎一赤老，累日不来。’”[1]“赤老”其意就是指没家没业的光棍，狄青是北宋名将，“枢府”乃枢密院，是宋代最高军政机构，对于即将上任作枢密副使的狄青尚如此，一般军人在民众心目中的地位也就可知了。

---

〔1〕 宋·江休复《江邻几杂志》，《笔记小说大观》本。

在文人大臣中韩琦还算是比较欣赏狄青的，在他知定州时，军人出身的狄青作总管（地位仅次于知州），狄青旧部焦用押兵从定州路过，士兵向韩琦控告焦用贪污薪饷。韩将焦用绑出斩首，狄青向韩求情，并说焦用有军功，乃是“好儿”。韩驳斥他说：“东华门外，以状元唱出者乃好儿，此岂得好儿耶?”于是当着狄青的面杀了焦用。在韩琦眼中，再有功劳的将领也不过是个兵痞而已。不仅社会上层如此，在民间也是这样。狄青后来官至枢密使，地位几与宰相相等，可是因为脸上有刺字，布衣刘易发怒时敢于当面刺激他，称之为“黥卒”。营妓是被人们所歧视的，在一次饮宴上，有个营妓白牡丹因为多喝了几杯，借着酒劲在向狄青劝酒时也说，“劝斑儿一盏”，“讥其面有涅文也”。[1] 我们从这些小事上皆可见当时社会风气。

这种风气不仅表现在日常生活中，还作为一种政治偏见表现在政治运作之中。北宋的欧阳修，不论从政治态度上还是从人格上都可以说是位正人君子，可是从他给皇帝的上书《论狄青》中，充分表现出当时朝中官僚对军人的看法：

> 臣伏见枢密使狄青，出自行伍，号为勇武，自用兵陕右，已著名声，及捕贼广西，又薄立劳效。自其初掌机密，进列大臣，当时言事者已为不便，今三四年间，虽未见其显过，然而不幸有得军情之名。推其所因，盖由军士本是小人，面有黥文，乐其同类，见其进用，言我辈之内，出得此人，既以为荣，遂相悦慕，加又青之事艺，实过于人，比其辈流，又粗有见识，是以军士之心，共服其材能。
>
> 《宋文鉴》

欧阳修也承认狄青有功劳，有才能，有见识，得到许多与他一样出身的士兵的爱戴，狄青被重用也显示出宋仁宗在用人上“不问门地”、不拘

〔1〕宋·王铚《默记》卷上，中华书局。

一格的风格。这一切应该说都是正面的，然而欧阳修认为这些适足以成为负面的东西，对朝廷有碍，对狄青本人也不好，并会成为他遭受打击的缘由。因为，这些条件集中在武人身上，在宋代统治者看来，容易受到将士的拥戴，造成事端，使得“黄袍加身”重演。在宋代这是最敏感的问题。因此欧阳修说“武臣掌机密而得军情（军人之心），不惟于国家不便，亦于其身未必不为害”。[1] 而且在文臣们眼中，出身“行伍”的，无论做到多么大的官，永远都是“小人”。欧阳修也说狄青是“武人”（在宋代这是“小人”的别名）“不知进退”，即使为了爱护他也应该把他拿掉。后来狄青罢相，出知陈州，朝廷才安静下来。

无论是狄青在北宋始终没有被皇帝信任，还是南宋岳飞风波亭上的千古奇冤，其根子都在于对军人的歧视和根深柢固的疑惧之心。

社会歧视军人，军人素质的确也很低，表现也很差。许多高层军人追逐享乐。这从宋代初年就开始了。宋太祖赵匡胤“杯酒释兵权”之时，对石守信说“人生驹过隙尔，不如多积金、市田宅以遗子孙，歌儿舞女以终天年”，石守信果然按照赵匡胤的教导，交出兵权，“专务聚敛，积财钜万”。[2] 其后，武将聚敛财富几乎成为风气。平时役使自己所统率或管辖的军人，让他们替自己种地、经商、盖房子，做各种活计，为自己创造财富。即使在风雨飘摇之际，武将也没有忘了敛财。最典型的是南宋初年，如大将刘光世、韩世忠、杨存中、吴璘、吴玠等，这些人虽不能说都是贪黩成性，但他们每人确实都聚敛了大量的财富，有的有上万亩的“膏腴良田”，有的有数十万贯的家财，有的拥有“酒坊九处”，以专卖牟取暴利。这些人都是一时名将，也可以说是由于他们的努力才撑起南宋的半壁江山。然而在这个危难的时刻，如此爱财必然受到老百姓的鄙视。

将领如此，上行下效，宋代士卒领的薪饷虽然远高于当时劳动力价格，但要养活在城市里居住的一家人也是有困难的。何况他们的薪饷经常被将帅打折扣、甚至扣发呢？因此，不少士兵也要搞钱。王曾瑜在

---

〔1〕《宋文鉴》卷四六。
〔2〕皆见《宋史》卷二五〇。

《宋朝兵制初探》中有段介绍：

> 宋朝很多军士为了谋生，不得不利用军纪松弛的空隙，兼营他业。“出入无时，终日嬉游廛市间，以鬻伎巧，绣画为业，衣服举措，不类军兵，习以成风，纵为骄惰。”（《苏学士文集》卷一〇《谘目二》）有少量军士兼营他业，生活还可能会过得比较宽裕，欧阳修说：“卫兵入宿，不自持被，而使人持之；禁兵给粮，不自荷，而雇人荷之。”（《欧阳文忠公全集》卷五九《原弊》）宋时一些记载反映军士骄惰，骄惰固然是缺乏训练所致，也应与较为宽裕的生活条件有关。一个军士，如果为了全家衣食，而终日辛苦劳瘁，是不可能既骄且惰的。兼营他业，固然可以有所补贴，但很多人的生活状况仍然是很苦的。朱熹给宋孝宗上奏说，“陛下竭生灵之膏血，以奉军旅之费”，“而为军士者顾乃未尝得一温饱。甚者采薪织屦，掇拾粪壤，以度朝夕。其又甚者至使妻女盛涂泽，倚市门，以求食也”。（《朱文公文集》卷一一《戊申封事》）他所说的情况，虽也在兼营他业之列，却相当悲惨。况且军士有一技一艺之擅长，适足以成为官员役使和刻剥之资。

一个没有自尊且生活极不安定的军队，其军心也必然是不稳的，在遇到社会大变故或者约束力松弛的时候，这样的士兵是无所不为的。因此宋代军队纪律极坏，士兵烧杀抢掠，破坏社会的稳定，以及军队逃亡哗变数量之多也为历朝之冠。有宋一代虽然没有出现过特大规模的农民武装反抗（方腊、杨么都与历代武装起义规模是无法比拟的），兵乱却很频繁。《宋朝兵制初探》中罗列了许多历朝士兵不法行为，例如仁宗时，各地文武官员“多遣军卒入山，伐薪烧炭，以故贫不胜役，亡命为盗”。[1] 庆历六年（1046）张方平在奏文中说，“诸州奏到宣毅兵士文

---

〔1〕《宋会要辑稿·刑法二》

案，无月不有，大则谋欲杀官吏，劫仓库；小则谋欲杀民户，入山林。多至三五十人，少亦一二十人，以告赏之（利）重，故有谋辄被告发。"[1] 范仲淹"体量得逐处贼盗多是逃军"，特别下令："今日以前逃走厢、禁军人，与限一月，许于官司首身，更不问罪，并令依旧收管。"[2] 由此可见，当时军人逃亡之严重；神宗时"京东恶盗，多出逃军，逃军为盗，民望风而畏之，何也？技精而法重也。技精则难敌，法重则致死，其势然也"；[3] 南宋初年，军纪腐败，"军卒多掳掠妇女，人有三四，每随军而行，谓之老小"。[4] 当时军队的眷属之中，有相当一部分其实是掳掠而来的，这类情况的发生，看来并不会仅限于南宋初，只是在兵荒马乱的岁月更多一些而已。御史中丞张守曾为此上奏，说："今每出师，则水舟陆车，累累随行，谓之老小，其实皆妇女。故出师之数，妇女必倍之，弊日以滋，古所未有。"他建议"应军人家口，遇出军日，并不得随行，各就本寨居止，官司常加存恤，修治舍屋，量添口食。如有军人及将校、使臣辄将带妇女老小随军，并行军法"。[5] 对于抢劫民女扣在军营作家属的丑恶现象，在南宋初年统治者看来，当时军事调遣频繁，各地变乱丛生，军中有老小，放在后方，常加体恤，对于安定军心，也有其必要性。于是，掠夺民女被认可了。

逃军不仅为盗，有的公开打出反抗的旗帜。北宋时，规模较大的士兵暴动和逃军起义达几十次之多，如宋仁宗时的保州军士起义，就是因为官员"残虐屯兵，刻削廪食"[6] 而引起的。从仁宗朝起，兵变日渐增多，著名的王伦、张海军兵起事皆发生在这个时期。

南宋高宗初年，北宋初亡，天下大乱，就《宋史》所记，绍兴年间，几乎年年都有兵变，据不完全记载就有二百余次。这也就是我们前面说的整体性的躁动。从两宋士兵的来源、纪律来看，不少队伍简直就是流

---

〔1〕《乐全集》卷二二《论地震请备寇盗事》。
〔2〕《范文正公年谱补遗》。
〔3〕《东坡七集·东坡奏议》卷二《上皇帝书》。
〔4〕《鸡肋编》卷中。
〔5〕《历代名臣奏议》卷二二三。
〔6〕《包拯集》卷四《请重坐举边吏者》。

氓团体，其哗变时所采取的形式都差不太多。李心传《建炎以来系年要录》中记载建炎二年（1228）六月建州兵乱，“军士叶浓等相与谋，互杀妻子以为变。是夜，纵火焚掠，盗本州观察使印，突城而出，进犯福州”。这种做法与我们在后面所说游民造反时的做法类似。

社会歧视和军人群体自身的种种表现，都是大大地降低了军人的声誉，宋元时流行的民谚就有“做人莫做军，做铁莫做针”。[1] 从军者本人也是如此看待，“做了军时，别无活路头也”。[2] 这种舆论更使得宋代中下级军官和广大士兵自暴自弃，使他们的思想情绪更加接近处于社会底层的游民。

这种游民色彩极浓的禁军，主要驻扎在京城拱卫朝廷，虽然在保持一定数量的京城驻军的前提下，他们也时时以“屯驻”、“驻泊”、“就粮”等名义更戍四方，但家属都留在京师，而更戍的禁军也要依据时限回到京城。于是，这些大兵就成了北宋汴京和南宋临安的重要的居民，成为两京游民重要的组成部分。

### 3. 游民知识分子的形成

上面我们介绍了两宋大城市，特别是汴京、临安游民麇集的情景。游民由于其独特的生活方式和游离于社会之外的特殊地位，使他们的思想意识、理想与情绪自然与皇权专制统治者、地主、士人和农民有极大的差别，但如果没有文字记载，不要说事情过了七八百年，就是七八十年也会遗忘得干干净净，不会在历史上留下痕迹。我们应该感谢宋朝这个时代，在这个时期出现了一批与以往不同的知识人，他们的经历、生活状况与思想意识接近游民，这样，游民的生活与想法能够通过他们的记载得以表达与流传，使数百载之后的我们对这些能有个基本的了解。我称这些人为游民知识分子。

①什么是游民知识分子

提到游民，人们总是把他们想象为最无助、最贫困、最愚鲁、最无

---

〔1〕《新编五代时平话·汉史平话》，上海古籍出版社，1993。

〔2〕《新编五代时平话·汉史平话》。

知的一群。实际上并非如此，因为游民是涵盖面很广的一个概念。凡是脱离当时社会秩序（主要是宗法家族秩序）的约束与庇护，游荡于城镇之间，没有固定的谋生手段，迫于生计，以出卖体力或脑力为主，也有以不正当手段取得生活资料的人们，都可视为游民，有没有文化并非是决定性因素。游民一般是贫困的，是从特别贫困的农民之中被抛入游民队伍的。但是，这并非是游民的唯一来源。在贫富变迁非常剧烈的宋代，有田、有地、有一定文化的人可能数年之间就变得十分贫困，那些落难的“公子”们要生活下去，很快就会进入游民的队伍。因此，游民中有一定数量的有知识的人是毫不奇怪的，我将这一部分人称之为游民知识分子。

游民知识分子这个概念是我杜撰出来的。皇权专制时代的知识分子——士人是官僚的后备军，他们奋发努力所奔往的前途只有一个，那就是出仕做官，所谓“学而优则仕”。至于做得成与做不成官，那是另外一个问题。而游民知识分子则大多绝了出仕做官的愿望，不在这条路上奔走了。他们靠被文人士大夫所不齿的职业或手段去谋生，这是游民知识分子的第一个特点。

其次，游民知识分子比一般游民更具有“游”的特点，也就是说，他们的流动性更大。因为皇权专制社会中的知识分子与其他阶级或阶层的人们相比，流动性相对较大。平时的“游学”，出仕后的“游宦”，“出门访友”，“出游名山大川”，“读万卷书，行万里路”，这些都与“游”密切相关。老死乡里，株守故园，一辈子没有离开过家的，不能说没有，但极少，而且这样也会为读书人和乡里人所轻视。农民则不同，没出过家门者很多，大家以为很正常。古代社会对没有文化的农民与有文化的士，在出不出游上所遵循的是两个不同的规则。这一点正像费孝通先生在《乡土中国》中所指出的：在乡土社会“语言是足够传递世代间的经验了”，因为这儿“时间里没有阻隔，拉得十分紧，全部文化可以在亲子之间传授无缺”。[1] 因此他断定乡土中国是有语言无文字的。中国最

〔1〕 皆见《东方赤子·费孝通卷》，《乡土中国·再论文字下乡》，华文出版社，1999。

早的文字是在庙堂上发生，也是服务庙堂的（甲骨文的发现与研究证明了费先生判断的正确）。因此生活于乡土的人们掌握了文字之后自然要离开乡土，趋奉庙堂，这是当时人的共识，哪怕在其事业有成之后，叶落归根，再回到乡土，来做乡绅。

如果乡村的读书人在其产业荡尽之后，没有了后顾之忧，更不会在家乡厮守，而且，年纪轻轻在家乡久居，也很没面子。他们之中的大多数会游荡于大小城市之中，去找寻出路，或给豪门“帮忙”，或做清客“帮闲”，或靠自己的智能与技艺维持生活。当然像游民一样，他们中间也有大量以不正当的手段谋生的人。

再次，他们中间的许多人是混迹社会下层的，并与游民有着较密切的联系，成为游民的首领，或者是游民的意识、理想和情绪的表达者。这类人物在宋代（特别是在南宋）开始大批地出现。

②游民知识分子形成的背景——宋代教育面的扩大

前面说到唐宋社会风俗差别之大，往往为后世学者习焉而不察。例如，唐代是文武并重的，以前只有文圣人孔子，唐代又树立了武圣姜尚，可见当时尚武之风。许多立志要建立功业的文士，甚至颇有点重武轻文的倾向。初唐诗人杨炯就慷慨激昂地说：

> 宁为百夫长，胜作一书生。
>
> 《从军行》

像这一类的例子太多了，唐代诗人不管生活在太平年代，还是流离于战乱之中，几乎个个都有弃文从武的意向。陈子昂、李白、高适、杜甫、岑参、李颀，乃至王维无不如此。鲁迅在《豪语的折扣》一文中说：

> 连留长了指甲，骨瘦如柴的鬼才李长吉，也说“见买若耶溪水剑，明朝归去事猿公”起来，简直是毫不自量，想学刺客了。

鲁迅的话虽有讥讽之意，但是可以看出唐代文人士大夫的价值取向。

宋代则与此相反，太祖赵匡胤有惩于五代期间的武人乱政、兵变频仍，于是实行了重文轻武的政策。宋朝建国之初，赵匡胤宣布“宰相当用读书人”。[1] 赵匡胤还把“不杀士大夫”、“不杀上书言事人”刻在石碑上，置于祖庙之中，作为“祖宗家法”传诸后世。[2] 当然这有点传说性质，但细检宋朝皇帝所为，基本照此行事。因此，终宋一世，其文官的数量总是不断地增加，文官的地位也远较武官重要。而且，在许多战事中往往用文臣统率武将。上面举的韩琦杀焦用的故事就是一例，韩琦的心目中，把出身行伍的军官视为社会渣滓，只有出身进士的文臣才是社会的精英。所以文彦博才敢当着皇帝的面说出“为与士大夫治天下，非与百姓治天下”。[3]

与此相适应的是科举制度的完善和出身科举的官僚人数大幅度地增加，这在前面已经说过。宋代进入太平年代后，进士出身的官僚在官场中占绝对优势。正像《宋史·选举志一》所说：“时取才唯进士、诸科为最广，名卿钜公，皆繇此选。”从两汉以来皇权专制统治者所推行的官僚文人化过程，到了宋代才全部完成（这一点也对中国文化影响至巨，可惜这里不能详论），这个官吏“文人化”的过程是通过科举制度实现的。这个科举制度具有较为透明的国家考试和较为公正的一整套游戏规则。

为了适应科举考试的要求，宋代的教育也空前发达起来，各种类型的学校激增。不仅有专供贵族、官僚子弟就读的国子监、四门学、太学、宫学等，也有收录面极宽的州、郡、府、县之学。《宋史·选举志一》中说：

---

〔1〕《宋史·太祖纪》。

〔2〕明代万历间陈全之《蓬窗日录》中言：“宋太祖于太庙寝殿夹室，镌一碑，谓之‘誓碑’。封闭甚严。新天子即位，礼启默诵，虽心腹大臣近臣皆不知。靖康之变，方得纵观其词。三行。一云‘柴氏子孙，不得加刑市戮，连坐支属’。一云‘不得杀士大夫及上书言事人’。一云‘子孙有渝此事，天必殛之’。其立国也如此”。

〔3〕《续资治通鉴长编》卷二二一。

自仁宗命郡县建学，而熙宁以来，其法浸备，学校之设遍天下，而海内文治彬彬矣。

宋徽宗大观年间，州县学生就有16.7万余人（这个数目超过了上世纪50年代全国每年毕业的大学生的数目）。这些学校虽然对入学者的身份作了些规定，但是实际上“四民”子弟皆可入学。除了国家办学外，还有许多民间办的学校可以作为补充。南宋初就有人记载说：

其余乡校、家塾、舍馆、书会，每一里巷须一二所，弦诵之声，往往相闻。遇大比之岁，间有等第补中舍选者。

《都城纪胜》

“每一里巷须一二所”，可见临安学校密度之高，所谓“补中舍选”是指被选中到国家办的学校中去学习。北宋、南宋之交有一段时间中断了科举，直接在“上舍”中选官（当时实行“三舍法”，最高为“上舍”，其次为“内舍”，最下为“外舍”）。当然学校多的不止都城汴京、临安。平民小学之多，反映了求学者众。即使在这样的平民学校中，也偶尔会出现一些精英人物踏上仕途。但是平民教育的主要目的还是使受教育者知书识字，以便在日益复杂的社会生活中与他人沟通，这一点在城市生活之中尤其必要。

从教育水平来说，不仅有硕学鸿儒主持的分布在一些名山的私立书院，而且还有遍布于农村的只是教授读书写字的“冬学”。南宋陆游《秋日郊居》诗云：

儿童冬学闹比邻，据案愚儒却自珍。授罢村书闭门睡，终年不著面看人。[1]

（自注：农家十月乃遣子入学，谓之冬学。所谓《杂字》、《百家姓》

[1]《全宋诗》卷二一七八。

之类，谓之“村书”。）

当时民办小学与官办小学相比，不仅数量多，而且兴办早，并深入到乡村。民办小学的情景多次出现于诗人笔下，如宋伯仁《村学究》：

八九顽童一草庐，土朱勤点七言书。晚听学长吹樵笛，国子先生殆不如。[1]

宋伯仁笔下的村学究还有点风雅，其实乡村小学数量太多，许多私塾教师质量不高，他们以糊口为目的。如鄱阳（今江西）千秋乡的李晟，就是个冬烘先生。他“读书不多，年过五十，犹为人训蒙，两目浸昏，夜不能视一物”。[2] 谢深甫青年时代在家乡教书，自己“始不过读《兔园》耳”，[3] 所谓《兔园》就是《兔园册》，是看图识字类儿童的故事书。这类老师的教学自然笑话百出，甚至将《论语》中的“郁郁乎文哉”误念为“都都平丈我”。曹元宠《题村学堂图》讽刺道：

此老方扪虱，众雏争附火。想当训诲间，都都平丈我。

乡村蒙学情况宛然可见，老师错别字连篇，乡间学童习以为常，居然拒不接受纠正。如现今所说“劣币驱逐良币”。

都都平丈我，学生满堂坐。郁郁乎文哉，学生都不来。[4]

赵汝鐩《憩农家》：

---

[1] 《全宋诗》卷三一八一。
[2] 《夷坚志》卷一四，《村先生李晟》。
[3] 田汝成《西湖游览志余》卷二二。
[4] 田汝成《西湖游览志余》卷二五。

农家颇潇洒，虢虢清泉流。……群儿窗下读，《千字文》《蒙求》。[1]

《千字文》、《蒙求》就是宋时使用的蒙学教材，是传统教材。宋人自己编写的有《三字经》、《百家姓》、《千家诗》、《神童诗》之类，有的文人士大夫还为自己家的孩子编教材，如欧阳修所编《州名急就章》就是一例。

这类蒙学在当时的历史条件下，确实起到了普及文化的作用，也培育出不少人才。宋代的许多知名人士如王禹偁、苏轼、叶梦得、张孝祥等，都有上乡村蒙学的记载。宋代乡村蒙学虽然质量不高，但对于文化普及起了很大作用，不要讪笑"都都平丈我"，一些宿儒硕学恐怕也是从"都都平丈我"一类的学校走出来的。教育的相对普及，使得一些在唐代文化还较为落后的地区也发生了变化，一跃而成为先进。南宋叶适说：

今吴、越、闽、蜀，家能著书，人知挟册。[2]

落后地区的发展标志着宋代整个社会文化水平的提高，这一点当时的人们都有感觉。南宋儒者陈傅良的诗中写道：

人人尊孔孟，家家诵诗书。未省有宇宙，孰与今多儒。[3]

虽然诗句有点夸张，但这的确反映了士族豪门垄断文化的局面正日益消失，作为古代文化象征的"儒"也在日益平民化。有些著名的学者就是商人出身，如北宋的冯京、南宋的陆九渊。至于农民通过读书转而为士

〔1〕《全宋诗》卷二八六六。
〔2〕《水心集》卷九，《汉阳军新修学记》。
〔3〕《全宋诗》卷二五二九，《送王南强赴绍兴签幕》。

人者更多。北宋的诗人王禹偁“世为农家，九岁能文”；[1] 著名学者石介“世为农家”；[2] 书法家蔡襄“年十八，以农家子举进士，为开封第一，名动京城”。[3] 至南宋这种现象更为普遍，乃至曾丰有言：“居今之人，自农转而为士”，而且“在在有之”。[4] 甚至那些穷人也在这种尚文好学风气下，把改善自己处境的希望寄托在下一代的读书上。北宋枢密副使富弼说：“负担之夫，微乎微者也，日求升合之粟，以活妻儿，尚日那一二钱，令厥子入学，谓之学课。亦欲厥子读书识字，有所进益。”[5] 贫困人家学而有成者更是史不绝书。如仁宗朝拜相的杜衍，神宗时拜相的陈升之和著名文士宋祁、宋庠等等。就是处在社会底层的佣人、屠户、驿卒、团头（乞丐头目）的子女们，也有通过学习文化而被社会所发现和惊叹的。

③刻书成为风气，书籍成为易得之物

教育文化的发达，不单纯由于社会的需求与客观上存在着通过文化改变自己社会地位的可能性，还因为出版业的发展为读书的普及提供了物质基础。发明于唐代的印刷术，到了宋代才真正走向市场，它促成了印刷出版的商业化，书籍从此成为容易得到的东西，唐代还远非如此。杜甫流浪四方，不管条件多么艰苦，都要带着自己的书。韩愈送自己的孩子到“城南”读书，再三告诫他书籍难得，要备加爱护。虽然中国在唐代就出现了雕版印刷，但在那时主要还是为了推广佛法，刷印经卷，人们阅读的书籍还是以抄写为主。晚唐大诗人李商隐少年时家贫，就是靠“佣书”（为人抄书）维持生活。到了北宋，印刷业逐渐发展起来，在传播文化上起到了极大的作用。国家的文化教育机关在这方面起了带头作用。当时的国子监、崇文院、秘书监、司天监都附属有刻书机构，它们刻印了大量的儒学经典、史书、诸子、诗文集、医书、类书之类。而

---

〔1〕《宋史》卷二九三。
〔2〕欧阳修《文忠集·徂徕先生墓志铭》。
〔3〕欧阳修《文忠集·端明殿学士蔡公墓志铭》。
〔4〕《缘督集》卷一七，《送缪帐干解任诣铨改秩序》。
〔5〕《续资治通鉴长编》卷一五〇。

且，这些刻本大都校雠精良，写刻精美，足为善本。朝廷也把它们作为标准本颁赐给地方学校。宋真宗参观国子监书库时，曾问国子监祭酒邢昺，国子监书库藏有多少书版？邢回答说：

初不及四千，今十余万，经、传、正义皆具。臣少时从师业儒，经具有疏者百无一二，盖力不能传写，今板本大备，士庶家皆有之，斯乃儒者逢辰之幸也。

《宋史·邢昺传》

北宋中叶是刻书的大发展时期，苏轼在《李氏山房藏书记》中说："余犹及见老儒先生，言其少时《史记》、《汉书》，皆手自书，日夜诵读，犹恐不及。近岁市人转相摹刻，诸子百家之书，日传万纸，学者之于书，多且易至。"京城汴京私营书坊已经逐渐发达起来，书坊，也称书铺，连刻带卖。相国寺东街的荣六郎经史书籍铺，即以刻印经史典籍闻名于时。有些私人，主要是文士，也喜欢刻书、鬻书。北宋中叶穆修就得了韩愈、柳宗元文集的善本，自己刊刻出来，在汴京大相国寺售卖。[1] 由于私人刻印业和贩书业的发达，于是便产生了如何控制为当局所不喜欢的出版物的问题。欧阳修在至和二年（1055）上奏的《论雕印文字札子》中，也说"近日雕版尤多"，甚至朝廷之中大员议论朝政的文字也被人们刻了出来，又被辽国人买走，导致泄密。可是由于刻卖书籍已经成风，当局想要控制也控制不了。这些都从另一个侧面反映出了书籍成为士人的易得之物，也就为更多的人接受教育提供了方便。

如果说北宋刻书还不是自觉的商业活动的话，南宋则发生了根本的改变，刻书、印书成为自觉的市场行为，出现了许多印卖合一的"书铺"、"书棚"。杭州、蜀中、建阳麻沙成为印书中心。杭州出现了陈起这样的大出版家，刊刻大量的唐人的诗文集。书的大量出版，为文化的相对普及起了重要作用。

---

〔1〕见《曲洧旧闻》卷四。

④知识人的相对过剩

宋代为读书出仕开辟了广阔的道路，应该说，自秦朝以来，宋朝也是最优待文人士大夫的王朝。宋代统治者尽量用有限的官位去安排难以计数的文人士大夫。他们还不断地扩大官员的数量，尽量膨胀“佐贰”、“差遣”、“员外”等类官员的名额。从真宗景德间（1004—1007）至哲宗元祐二年（1087），官员的人数从一万人激增到三万四千人。七八十年间增加了两倍。如果我们对照唐太宗时内外官员仅一千余人，就可以感到其官员人数之庞大。清代史学家赵翼曾说：

> 宋开国时，设官分职，尚有定数。其后荐辟之广、恩荫之滥、杂流之猥、祠禄之多，日多月益，遂至不可纪极。
>
> 《廿二史札记》

即使如此，也是粥少僧多，每年仍有大量的与试者被黜落。《西湖老人繁胜录》中记载，南宋在招考太学生的年份，到临安城投考的考生就达到十万人。太学总共可容纳一千多学生，不可能全部待补。如果待补者只有三分之一的话，也不过四五百人，所取者只占投考者的千分之五而已。进士一途更严于此，全宋三百余年，通过进士考试的不过 42 172 人，平均每年取 133 人。[1]全国举人而待考者，常常有数 10 万人之多。可见科举制度是多么一条狭窄的小路。南宋淳熙元年（1174），只福州应试的举人就有 2 万人。科举考试的录取率不到 1‰。因此，宋代游荡于社会而不能进入仕途的文人士大夫空前增多。这些人中间，除了有田产家业，可以高卧不出，优游岁月，安心做地主；或者有豪门权贵作背景，充当帮忙帮闲者外，大多出身平民百姓而无“恒产”的知识分子就得另谋衣食之路。而对古代知识人的知识结构来说，除了做官外很难从事其他职业。两宋时由于各种因素的集合造就了大量有知识的人，但从当时的社会需求来说，有许多是相对过剩者。这些过剩者便很容易流为

[1] 见何怀宏《选举社会及其终结》，P348，三联书店，1998。

游民知识分子。

另外，那些只受到过初步教育，本来也未打算出仕的人们，在社会安定的情况下，可能是有点文化的农民、手工业者，或者小商小贩，一旦破产，没有了藉以糊口的职业，成为游民，他们也就是游民中的知识分子。

⑤两宋城市中的游民知识分子

城市经济的繁荣，也给读书人以糊口赡家的机会。如前面所说的《清明上河图》中的卖卜测字的先生，走江湖卖野药的道士、游医等，都能够在城市中生存下去。其他，由于印刷出版业的兴起，书坊的出现，需要有一定文化程度的人去经营出版、编辑、刻印、发行等工作。这是落魄的知识阶层较好的出路。另外，贵族官僚、豪门士绅的公务、私人生活，也需要一些具有不同文化水平的人在不同的场合为他们帮忙、帮闲、凑趣。《梦粱录》中的“闲人”条，对那些帮闲凑趣者有细致的记载：

> 闲人本食客人。孟尝君门下，有三千人，皆客矣。姑以今时府第宅舍言之，食客者，有训导童蒙子弟者，谓之“馆客”；又有讲古论今、吟诗和曲、围棋抚琴、投壶打马、撇竹写兰，名曰“食客”，此之谓“闲人”也。更有一等不著业艺，食于人家者，此是无成子弟，能文、知书、写字、善音乐。今则百艺不通，专精陪侍，涉富豪子弟郎君，游宴执役，甘为下流，及相伴外方官员财主，到都营干。又有猥下之徒，与妓馆家书写柬帖取送之类。更专以参随服役资生，旧有百业皆通者，如纽元子，学像生叫声，教虫蚁，动音乐，杂手艺，唱词白话，打令商谜，弄水使拳，及善能取覆供过，传言送语。又有专为棚头，斗黄头，养百虫蚁、促织儿。又谓之“闲汉”，凡擎鹰、架鹞、调鹁鸽、斗鹌鹑、斗鸡、赌扑落生之类。又有一等手作人，专攻刀镊，出入宅院，趋奉郎君子弟，专为干当杂事，插花挂画，说合交易，帮涉妄作，谓之“涉儿”，盖取过水之意。更有

> 一等不本色业艺，专为探听妓家宾客，赶趁唱喏，买物供过，及游湖酒楼饮宴所在，以献香送欢为由，乞觅赡家财，谓之“厮波”。大抵此辈，若顾之则贪婪不已，不顾之则强颜取奉，必满其意而后已。但看赏花宴饮君子，出著发放何如耳。

这等帮闲人物品类不齐，有些是纯粹的帮闲，不创造任何价值，如奉陪外地进京官员和到京游览的财主在临安办事游玩，或到秦楼楚馆为冶游的阔少凑趣逗笑，以求得一些赏赐。有些则是精神文化生活中的脑力劳动者，如家庭教师，以及从事口技表演、说唱演出、书法绘画、围棋抚琴、投壶打马的艺人。这些人的共同点就是都读过书，有一些文化，甚至有点专长。他们大多不能走上仕宦的道路，而且对做官绝望了，所以才甘心去做这些低三下四的事情，为文人士大夫所不齿。他们大多没有稳定的收入，为了糊口赡家，不得不东奔西走，到处流浪，随时改变依附的对象。他们之中的许多人就是我所定义的游民知识分子。他们不同于古代的游士。游士虽多无恒产，甚至有时也落魄受辱（如苏秦、范雎、韩信之类），但那时天下尚未“定于一”，诸侯卿相大夫，争相“养士”，以培植自己的力量，游士可能还有飞黄腾达、跃马食肉的机会。而游民知识分子最好的归宿不过是到达官贵族之家当个帮闲，不必再为吃喝发愁而已。南宋的一些江湖派诗人和一些以词曲为游幕之资的词人，如姜夔、吴文英等，他们能够制曲填词，且为人稍有品行，可以说是帮闲中最具有标格的人物了。但这只是极少数，大多数的帮闲还是属于鲁迅先生所说的“二丑”之类。他们投靠豪门，帮助公子恶少干尽坏事，却又要时时表现出自己与他们的不同，其目的非常简单——只是活下去。

从心态上来看，游士与游民知识分子的差别更大。且不说具有崇高理想，有着终极关怀的游士（他们是有超越意识的思想家，如墨子、孟子之类），即使那些朝秦暮楚的策士，很多也是有“说大人则藐之”的气魄的，否则他们很难取得平等地位来游说诸侯。他们多是贵族的后裔，心中充满了自信和自尊，甚至带着一点自傲，并认为不是他们有求

于统治者，而是统治者有求于他们。战国时期颜斶在齐宣王面前，傲然不屈，不趋奉齐宣王，敢于说出“士贵耳，王者不贵”；唐且在秦王面前敢以流血吓阻他，“若士必怒，伏尸二人，流血五步，天下缟素”。游士们也只有这样，在统治者面前才更能凸显自己的价值，甚至以统治者的“师傅”的身份指导他们。而游民知识分子则不然，他们只是向达官贵人讨口饭吃的可有可无的“闲人”。卑微的社会地位和拮据的生活条件，使他们想自尊也自尊不起来。因此，所谓“若顾之则贪婪不已，不顾之则强颜取奉”，正是由他们的社会地位与生活条件造成的。这种态度与乞丐无异，其地位与奴仆相差无几。他们为了生活下去，除了自卑、自轻、自贱以外，还能有什么呢？何况他们所干的事情多是为人们所不齿的呢？

当然，也有一些心怀不逞的游民知识分子，他们更多地继承了游士在政治方面的野心、游说技能和纵横捭阖的手段。但是，这些人也不可能走正常的仕途，他们希望社会动乱，希望改朝换代，从而在战乱中，相机辅佐真龙天子，从而一步登天。像《水浒传》中的吴用、明末李自成的智囊宋献策，都是这类角色。

### 4. 宋代统治者关于游民的对策

游民的本质是反抗既定的社会秩序，否则他们将永远没有出头之日。由此出发，他们自觉不自觉地反对由这种社会秩序所决定的主流的意识形态，并积极主动地奋力改变自己的社会地位。这些都是为皇权专制统治者所不能容忍的，必然要通过种种手段加以限制。然而，游民作为一个阶层的产生与发展，是有其客观的经济与社会条件为前提的。这些客观的社会存在没有发生根本变化的时候，游民活动与发展是不可能得到遏制的。游民的活动与发展在正史上缺少系统记载，然而，我们可以从人们，特别是统治者关注游民问题的记载，来判定游民的存在及其所造成的社会问题的严重程度。

前面已经谈过，宋代统治者对于游民的激增所表现出的恐惧和他们对出现这种社会现象所作的分析。这里主要谈一谈他们的对策。中国文

化的背景是农业文明，中国自古以来又处在觅食艰难的自然条件下，古代许多政治家、思想家，把能使百姓得到“温饱”作为追求目标，他们把“士”、“农”以外的人都视为多余的，把他们称作“游民”、“游食”、“游手”。我们在看到这些记载时应作分析，不要以为他们所说的“游食”、“游手”都是我们所说的游民。北宋仁宗时的自奉颇为奢侈的枢密使夏竦曾写了《贱商贾》论，文中痛心疾首地感慨“贱稼穑，贵游食”，成为一时风气，人人都要“货耒耜而买舟车，弃南亩而趋九市”，全都跑到城市里从事与农业无关的事情，使得城市人口大增。实际上他所指的“货耒耜”、“弃南亩”，绝不是在农村生活不下去的农民，而是有钱的乡绅不安居于乡村，羡慕城市的繁华而移居都市。

功利派的思想家李觏在《富国策第四》中所称的“游民”，的确是在传统的“士农工商”四民之外的“冗者”，“所谓冗者，不在四民之列者也”，也就是多余的人。并且明确地提出了“驱游民”的主张。李觏所认可的“工商”还是不生产“机巧”之物、不流通“珍异”之物的“工商”，而当时的工商已经不符合这个标准了。他们生产和流通的都是“无益而利无算”的商品。因此他指的“游民”要比本书所说的游民包容更为广泛，生产与流通奢侈品的手工业者和商人，也被囊括在内。其他如和尚尼姑、左道旁门、巫医卜相、倡优帮闲之流，更不属于“四民”，而是“冗者”；李氏还特别揭露了在衙门周围，挑动人们打官司，包揽诉讼，靠让别人家破为活的游民。他们是“冒名待阙，佣书雇纳，请嘱之流，动以千计”的讼棍冗吏。这一群“内满官府，外填街陌，交相赞助，招权为奸，狗盗蚕食，竭人膏血”的人，是“游民”之中最为可恶的一群。李觏主张恢复朴素生活，申明法制，“驱之有术，复之有业”，这样才能把游民驱赶归纳到传统的“四民”之中。我们从这些议论和建议可以看出，游民作为社会问题在北宋中叶即已浮出水面，一些感觉敏锐的政治家和思想家已经开始关注这个问题，并力图从根本上解决这个问题，想创造一个城市不需要和不容纳游民的社会环境，其实这只是幻想。被乡土抛离出的人们，都是土地已经不能再容纳他们了，在这种情况下，怎么能指望靠行政手段把他们驱赶回去呢。

另外，皇权专制统治者都是反对人口流动的，要用行政手段加以控制，目的就是减少流动人口，从而有利于社会的稳定。在先秦，一些国家就限制农民的流动，商鞅甚至主张废除“逆旅”（接待旅客的店舍）：

> 废逆旅，则奸伪躁心私交疑农之民不行，逆旅之民，无所于衣食，则必农，农则草必垦矣。
>
> 《商君书·垦令》

商鞅在秦国执政期间，还规定了住旅店要有证明和登记的制度，结果他被政敌迫害逃亡时，想住店而不可得，这就是著名的“作法自毙”的故事。有一些关隘津渡也要有证明才能过，《汉书·终军传》记终军人函谷关后，抛弃出关证件，表示自己一定要在关内事业有成，不再凭证明徒手而返。这些事例都反映了古代控制人口流动采取的措施。

宋代对于游民聚居和闹事的地方如“大房”、“浴堂”、“柜坊”等地密切关注，因为这种或是群偷地痞聚集，或是窝赃聚赌，或是密谋非法活动之所，统治者经常会出其不意地搜检或抄没。北宋淳化二年（991），太宗就曾降旨取缔汴京的窝赃聚赌的柜坊，并声称严厉处分租房舍给无赖子开柜坊的居民。[1]元祐年间苏轼知定州时，发现该州开柜坊者有百余户，招揽军民赌博，他都一一令其改业。[2]南宋的朱熹做地方官时，也发《约束榜》昭告民众，公开拆毁柜坊。[3]统治者认定这些是游民的乐园、是滋生非法活动的温床。旅店也是游民聚集之所，宋代对于来往旅客登记也很重视，从中搜索犯罪分子。《水浒传》第十八回写到济州北门外安乐村的一个王家小客店，济州府缉捕使臣何涛的弟弟何清在那里帮助店小二给旅客登记，他说：

> 但凡开客店的，须要置立文簿，一面上用勘合印信。每夜

〔1〕见《续资治通鉴长编》卷三〇。
〔2〕见《苏轼文集·乞降度牒定州禁军营房状》。
〔3〕见《晦庵集》卷一〇〇。

有客商来歇宿，须要问他：那里来？何处去？姓甚名谁？做甚买卖？都要抄写在簿子上。官司查照时，每月一次去里正处报名。

史学家多认为这反映了宋代治安上的规定，可见那时住店的手续与当今住店差不太多了。何清正是在为客人登记时，发现了劫取“生辰纲”的“七个贩枣子的客人”隐瞒了真实姓名和出行的目的，这个登记制度是破案的重要线索之一。从这个例子也可以看出，宋代统治者为了控制游民所制订的制度的确起作用了。

## 5. 元明两代的游民与游民知识分子

①民族压迫下的游民与游民知识分子

元代的最高统治者对于游民阶层的存在已经有了较明确的认识，这与游民的增加及其在社会上的影响日益增强有关。《元史·世祖纪》中记载，至元二十八年（1291）户部上报的天下户数中就有，“游食者四十二万九千一百一十八”，[1]这是第一次把“游食”当作一类人来统计。虽然古人所说的“游食”不完全等同本书所论述的游民，但两个概念之间重合部分相当大。元朝统治者之所以给这些人单独立户，说明了他们对这类人的关注，也表明游食已经是当时的一个社会问题。

元朝与成吉思汗所建立的横跨欧亚大陆的蒙古大帝国有着先天的联系，因此，尽管其政治制度、经济制度和生产的发展，与宋代相比都出现了大倒退，而其商业，特别是元代中后期的商业，与宋代相比则毫不逊色。忽必烈时期整修与开发了大运河的北段，这样，通过运河可以从杭州直达北京。大运河成为贯穿中国南北的大动脉，对于南北经济的发展起了举足轻重的作用。由于大运河的通航与海运的发达，在沿海与沿运河地区形成了许许多多的大中小城市，如大都（北京）、海津镇（天津）、临清、聊城、任城（济宁）、徐州、山阳（淮安）、江都（扬州）、

[1]《元史》卷一六，中华书局，1976。

丹徒（镇江）、武进（常州）、无锡、吴县（苏州）、嘉兴、杭州等等，这些大中小城市大多是因为有运河经过这个经济因素而产生和发展的，所以这些城市多是以商业和服务业为基础的，这样就为容纳游民提供了条件。元代统治者自始至终也没有彻底改变游牧民族的性格与习惯，他们对于农业和农民的方针政策是最不成功的，连年出现大量的逃避劳役的和因天灾人祸而离开故土的流民。“元朝统治者始终没能彻底解决流民问题”。[1]

元代实行“户计”制度，也就是说，在户口统计中，按照其户中主要劳动力从事职业的不同分别登记，称之为“诸色户计”，如僧道户、儒户、医户、军户、站户（驿站人员）、打捕户（猎户）、盐户、匠户等等。在这种种户中，又根据他们的经济情况分为“上”、“中”、“下”三等。这种做法的目的是要从一般民户中签发一部分人出来从事非农业活动，强迫他们承担一定量的义务，为统治者效力（如定为“站户”的要充当驿卒，定为“打捕户”的要交猎物）。户计确定后，一般不能更动，这等于是按中央朝廷的计划人为地制造社会分工。如果家中没有劳动力能够从事政府所规定的职业（例如没有壮劳力从事打猎的“打捕户”），也不能免去由此职业规定的义务，老百姓无可奈何，只有流亡一途，以逃避差役。天历二年（1329）以后，到至正年间的二三十年中，几乎是年年都有数以十万计的流民、饥民四处逃荒，以求得活命，其中的勇敢分子闯荡到有容纳力的城市中，去干些正当或不正当的营生，换得一饱。这些人比那些有户籍的“游食”，还低着一等，称之为“无徒”或“无图”。

“无徒”和“无图”这两个俗语来源甚早，但是在元代的官方文件中都是对“无籍之徒”的简称。“无籍”也就是丢失了户籍的人们。《元典章·刑部》有“今有无徒之人，贪窃财物，盗发邱冢”这样的句子；又有“今体得知一等无徒小民，因弄蛇虫禽兽，聚集人众，街市卖药”的记载，这些都是走江湖卖艺的游民。从元代律例对于“无籍之徒”的关

---

〔1〕 史为民《元代社会生活史》，P32，中国社会科学出版社，1996。

注，可知游民是当时重大的社会问题之一。

作为元代的文化特色，就其大体倾向而言是“俗气”与“痞气”。这不仅与唐代的贵族气迥然有别，就是较宋代的“世俗气”也大大进了一步，而且缺少宋代那种浓烈的“文人气”。这与元代游民知识分子大量增加密切相关。宋代由于文化教育的发展造就了大批有文化的人，一些水准较低又缺少稳定的谋生之路的人便走上了游民之路，成了体制外的游民知识分子。但是大多数人还在苦苦奋斗着，做着也许根本不能实现的富贵梦。而元代则不同了，统治者公开实行民族压迫，把人分成四等，汉人、南人处于最底层。“九儒十丐”之说，虽然于典无征，可是从大批文人士大夫沦为奴隶这一点来看（直到忽必烈统一中国之后，仍然有些地区将俘获的儒生没为奴），儒生在社会上受到空前未有的歧视也是很自然的。蒙思明《元代社会阶级制度》中说，元初虽有一些优待儒生之举，至元十三年（1276）又下令免除儒户徭役，但在实施中完全不是这样：

> 故官吏对儒户，“有中人之产，则役使之，困辱之，产不尽不止”。又借里甲之制，以特害儒人，“学户之家，仅有两丁，其子既为生员，其父又当甲首，子常川在学，父常川应役”，甚者，或籍儒户以充乐工。学田校产，又常为僧侣、豪富所夺而不得应有之保护。故民间为之语曰“生员不如百姓，百姓不如祗卒”；而余阙亦谓“小夫贱隶，亦以儒为嗤诋”。是儒人在元代地位之卑劣，虽不至如谢叠山、郑所南之所形容：居于娼之下，丐之上；要亦备受苛虐，而无以异于农民、军、站诸户者也。[1]

像元杂剧《冻苏秦》中的苏秦，提着瓦罐沿街题诗；《曲江池》中的郑元和唱莲花落，挨门乞讨等故事，也是剧作家们借古喻今地反映了社会下

〔1〕《元代社会阶级制度》，P174，中华书局，1980。

层知识分子处境的悲惨。许多士人不仅没有了飞黄腾达的可能，而且，连一直伴随着他们的“富贵梦”也飘然远逝，随之而去的还有传统文士以天下为己任的社会责任感。不做“富贵梦”了，不等于没有了“梦”，只是这个“梦”就是现实生活中的感官刺激，就是一些短浅的物质追求，这一点我们在读元人小令时可以亲切地感受到。

古代文人士大夫认为，他们唯一的正当出路是出仕做官，但从1234年元灭金起就停止了北方的科举考试，1279年南宋灭亡，又停止了南方的科举考试。士人要做官，就要从地方官署的吏员做起（因当官的蒙古人、色目人多不识字，必须有认识汉字的吏员替他作翻译），可是吏胥自宋代以来就被社会舆论所轻视，特别为士大夫所不齿。南宋叶适曾在其奏议中特别强调“吏胥之害”，他说：

> 何谓吏胥之害？从古患之，非直一日，而今为甚者。
>
> 《水心先生文集·吏胥》

使得社会鄙视吏胥的，还在于他们的品质（当然其道德品质也是社会造成的）。宋代司马光说：

> 府史胥徒之属，居无廪禄，进无荣望，皆以啖民为生者也。[1]

他们没有正常合法的收入，只能祸害百姓，这成为胥吏为人们所诟病的主要原因。在元代制定制度时，官员们也认为吏胥：

> 幼年废学，辄就吏门，礼义之教，懵然未知，贿赂之情，循习已著，日就月将，薰染成性。及至年长，就于官府勾当，往往受赃曲法，……盖因未尝读书，心术不正所致。

〔1〕《传家集》卷二五《论财利疏》。

> 吏人不习书史，有奸佞贪污之性，无仁义廉耻之心。[1]

对于出身于士大夫的官员，大多数人认为他们受到圣人之教，读过圣贤书，基本不会干太出格的事情，因此在士大夫心目中，吏胥简直就是道德败坏的象征。虽然元代一些儒生为吏的地位做了许多辩护：如王恽的《吏解》、《儒用篇》，吴澄的《赠梁教谕序》，程端礼的《儒吏说》等文，都反复陈说只要遵循儒道，即使为吏也不轻贱，孔子就曾担任过管理粮仓的小吏。东汉的王充在《论衡·自纪》中指出，孔子"为乘田委吏，无于悒之心"。元人强调这点，无疑是阿 Q 式的自我安慰，现实生活中的吏则完全是官员颐指气使的对象。而且往往正职官员是蒙古或色目人，他们大多不懂政事，缺少政治素养，甚至不识字，也不干事，不负任何责任。正如元代一些汉族士人所说：

> 郡县往往荷毡被毳之人，捐弓下马，使为守令。其于法令之低昂，民情之幽隐，不能周知而悉究。[2]
>
> 今蒙古、色目人之为官者，多不能执笔花押，例以象牙或木刻而印之。[3]

从朝廷到地方，充斥着这些愚昧无知而又专横跋扈的刚刚脱下军装的官员，而明白事理、识文断字的处理各种具体事务的汉人吏目，还要受到这些异族的蔑视与侮辱（这些在元代杂剧中有充分的反映），其心态可以想见。文士以作吏为进身之阶的出仕，虽然较科举为易，但为吏的历程也大大刺伤了文人士大夫的自尊心。

应该说，在古代科举制度是最公平的取士制度，到元代实行了六百多年，士人已经适应了这个制度，元代一度废科举，使得整个社会的士人处于不知所从之中。到了延祐二年（1315），元统治者考虑平定南宋已

---

〔1〕《大元通制·学令·科举》。

〔2〕危素《危太朴集·送陈子嘉序》，转引自《元代社会生活史》。

〔3〕叶子奇《草木子·杂俎》，转引自《元代社会生活史》。

有三四十年，许多蒙古、色目的弟子也都通晓汉文化，于是仁宗正式下令恢复科举。此时北方有八十年没有通过考试取士（1238 年在耶律楚材的敦促下考过一次，但中式者多未授官），南方也有三十多年。但恢复的科举已与宋代迥异，取士数额少了，每科只取 100 名，还分为两榜，右榜为蒙古人、色目人，50 名；左榜为汉人、南人，也为 50 名。就是这区区 50 名，还经常取不足。从延祐二年到元灭亡（1368 年）共开十六科，只有两科取足。元代科举平均每年只取 12 人，[1] 是自有科举制度以来最少的。统治者这样做的目的，就是要控制汉族官员在元统治阶层中所占的比率。台湾学者王明荪统计（据《元史》、《新元史》、《蒙兀儿史记》），元代官员中蒙古与色目人只占 40%，汉人、南人占近 60%；三品以上的官员汉人、南人占 52%，而他们真正进入权力中心的只占 38%。这些权臣有 1/3 是宿卫出身，1/5 是吏出身，其他为袭荫、军功、征举、荐举等出身，其中没有科举出身的。[2] 由此看来，汉人在元代官僚中占的比重并不小，但这些汉人许多是早就追随蒙古统治者、或为近身卫士的人们，基本上没有通过科举从汉族平民中选拔的士人。这种社会现实存在近一个世纪，它对文士的打击是极大的，因为这与宋代重文轻武的政策形成极大的反差。宋代的文人士大夫是敢对皇帝说他们与皇帝共治天下，到了元代却无异于平民百姓，甚至还不如平民百姓，因为他们缺少老百姓那种适应能力。文士们除了读书写文章外百无一能，生活的技能、技巧也极差，不用说在前呼后拥的官员面前，就是在可得温饱的普通老百姓行列中，他们也觉得自己矮了一头。

历史上或有过暴君、佞臣、军阀摧残文人士大夫的事件发生（如后梁朱温），但从没有出现过长达数十年的如此忽视文士的现象。

元代许多文士为了生活，在江湖上奔波。本来游学、游宦、游山玩水是文人士大夫的传统，但那都是目的明确的；而元代士人的"游"则是目的茫然的，他们不知道目标在哪里，终点在哪里，好像他们最终的目的就是混得一饱。袁桷称这些士人为"游士"，他在《赠陈太初序》一

〔1〕 何怀宏《选举社会及其终结》，P348。
〔2〕 见王名荪《元代的士人与政治》。

文中就从战国游士说起，一直讲到元代。他说，元代之“游复广于昔”，他们身着“弊裘破履，袖其囊封”，到处奔走，大多“卒无所成就”。又说：

朝廷固未尝拔一人以劝使，果拔一人，将倾南北之士，老于游而不止也。今之游最夥者莫如江西；其拙游者惟浙东。

《清容居士集》

朝廷停止科举，文化发达的江西、浙东一带读书人最多，受的冲击也大，是最不安定者。元代士人的游动与战国时的游士有根本的区别。战国时期的游士周游列国的活动，虽然也有解决生活问题之意，但更多的士人是把实现自己的理想抱负放在比较重要的地位。游士也在当时的政治动荡中起着举足轻重的作用，那时的统治者是懂得“得士者昌，失士者亡”的道理的。而元代的“游士”，四处奔走就是为了解决衣食之资，用他们的文化、教养去博得一点点生活资料。仇远的《游士》中写道：

游士登门索裹粮，尘埃冉冉化衣裳。老夫也自饭不饱，童子聊沽酒共尝。[1]

这种为求一饭而奔走的读书人，依照我们在前面说到的标准，他们算不得游士，因为统治者根本没有打算使用他们。这除了社会的原因外，更重要的是从民族压迫与民族统治的角度考虑的。这种状况使得更多的士人成为绝望于出仕的游民知识分子。南宋末年词人蒋捷有首词《贺新郎·兵后寓吴》，写出了宋灭亡之后为博得一饭的落魄文人的可怜相：

明日枯荷包冷饭，又过前头小阜。趁未发，且尝村酒。醉探枵囊毛锥在，问邻翁要写《牛经》否？翁不应，但摇首。

---

〔1〕《金渊集》。

由于农村的凋敝穷困，吃饭都成了问题，此时，文化需求就变成了一种奢侈品，连与农业生产密切相关的《牛经》都没有人要写，何况其他？可见不仅靠金戈铁马取得天下的元统治者，不需要文士帮助他们治理天下，农村也取消了最低层次的文化需求。此时文士要想用文化知识博得衣食之资，就得去商业经济畸形繁荣的城市。

②文人的艺人化与艺人的文人化

宋代形成并在元代得到充分发展的通俗文艺，在元代的许多城市中有着广泛的市场，这就促使许多文人士大夫参与其间。么书仪在其所著的《元代文人心态》中说：

> 元代的书生在当时的另一条出路是去写杂剧，当个“书会才人”。在元朝，杂剧作家并不同今人概念里的专业作家或艺术大师，他们既无固定的工资收入以为生活的保证，又没有社会地位被人敬仰。给供人娱乐的倡优编剧本的人几乎被认为是已经离开了儒生的队伍，进入了三教九流。他们大多是因为仕途阻塞，“士失其业”（元·郝经《青楼集序》），不得已而把写杂剧当作一个谋生糊口的手段去从事的。[1]

也正如此书中所说的，“他们的社会地位，他们所从事的新的职业，重新造就了这批人的职业性格，使他们的个性风格上都出现了与正统文人儒雅君子不相侔的特质”。[2] 其实不仅仅是社会地位和职业，就是长期与江湖艺人混在一起，其思想意识、甚至行为习惯和性格品行都会自然而然发生变化，有的人变成了游民的一部分。元代钟嗣成的《录鬼簿》就说，当时的许多杂剧作家都是“门第卑微”、“职位不振”的“高才博艺”之士。这本书中记录了一百多位比较知名的“玉京书会，燕赵才人”，而这些有成就的杂剧作者履历大多是不甚清楚的，但他们所创作

〔1〕《元代文人心态》，P173，文化艺术出版社，1993。
〔2〕同上，P175。

的杂剧却被人们记得清清楚楚。有人是数十本杂剧的作者，可是他们的名下只有简单的两三个字，“某某”地方人，生平履历盖付阙如。这几乎与当时的著名艺人一样，人们只知道他（或她）擅长演什么角色，至于他（或她）是哪里来的？有何等经历？在正统人士看来这是不屑一记的。

这些落拓的文士寄居在城市里，与江湖艺人打成一片，为他们撰写剧本，帮他们排戏，给他们捧场，有时甚至粉墨登场。如号称“杂剧班头”的关汉卿，与当时最著名的杂剧表演艺术家珠帘秀交好，与顺时秀、赛帘秀、燕山秀、侯要俏、黑驹头等有名于世的杂剧演员都有交往。有时，关汉卿也登台演戏，《元曲选》的编者明人臧懋循说他“躬践排场，面敷粉墨，以为我家生活，偶倡优而不辞者”。[1] 只有在创作中，他们才感觉到自己的存在，他们也只能在自己制作的幻想里竭尽全力地张扬自己。有的人还加入了以江湖艺人为主体的书会。在书会中，有头有脸的“公卿显宦”称之为“书会名公”；而那些只被江湖艺人承认、人微才美而“门第卑微”的文人称之为“书会才人”。宋代已经有了“书会才人”，但留下的作品不多，只有《永乐大典》所收的戏文《张协状元》，署为“九山书会编”，可以确定为宋代书会才人所编。到了元代，仅《录鬼簿》和《录鬼簿续录》中记载的“玉京书会”、“元贞书会”的“才人”，就有数十名之多，其中有些是低级官吏、术士、医生、商人，他们是兼做“才人”；但更多一些的是江湖艺人。我们看一看这些“才人”思想性格独特的一面。关汉卿在他的《不伏老》的套曲中，公开宣扬：

> 我是个普天下郎君领袖，盖世界浪子班头。愿朱颜不改常依旧……占排场风月功名首，更玲珑又剔透。我是个锦阵花营都帅头，曾玩府游州。

还用带有点挑衅意味的口吻说：“我是个蒸不烂煮不熟锤不匾炒不爆响

〔1〕《元曲选·序二》，中华书局，1958。

当当一粒铜豌豆。”我们可以看出，关汉卿的思想性格与传统的文人士大夫是有很大区别的，摆脱了士大夫的角色位置，自动沉沦于社会底层。这种滑稽玩世、不受常情拘束、放浪不羁的作风，在许多杂剧作家身上都可以找到其中一些片断，仅就记载所及的，如王和卿“滑稽挑达，传播四方”（他与关汉卿交好），[1]王晔“体丰肥而善滑稽”，沈和“能词翰，善谈谑，天性风流”等。[2]他们都是有些不同流俗的性格，有点玩世不恭的作风。这与传统的文人士大夫的思想性格有很大的不同。就关汉卿性格、思想与其实践来看，很难用儒家、道家、佛家思想来解释关汉卿的思想来源，这种放浪不羁的情怀和玩世不恭的痞气，是与他们对仕途的绝望和混迹于江湖艺人之中有关的，元代一些卓有成就的作家都不免带有游民气息，这在中国的其他历史时期中是不多见的，或许还可以说，这是他们在当时社会条件下的自愿选择的结果。

元朝统治者有时还把一些儒生打入艺人的队伍。《元史·礼乐志二》记载，至元三年（1266），“籍近畿儒户三百八十四人为乐工”。虽然这种供职于宗庙的乐工与普通吹鼓手还有区别，但是把京都附近的儒生贬做乐工，还是带有民族压迫和民族歧视性质的。元统治者故意把文人儒生推向被社会所贱视的艺人的地位上去，也说明他们对知识阶层一贯的轻视态度。

元代不只是堕落于社会下层的文人士大夫，参与通俗文学（如杂剧与通俗小说）的创作，本来就是游民的江湖艺人，有许多也是掌握了文化的，他们不仅能表演，而且会写作。这种现象引起了文人学者的关注，并且有了明确的记载。《录鬼簿》中就记载了杂剧演员赵文敬、红字李二、花李郎、张国宾等，都能写作杂剧剧本。如《黄粱梦》第三折为花李郎作，第四折为红字李二作。张国宾有《衣锦还乡》、《高祖还乡》等作品。这些作者还是名伶，花李郎与红字李二都是金代名伶刘要和的女婿，自然是斫轮老手。就是一般的杂剧演员也多通晓文墨，《青楼集》记女演员梁园秀：

〔1〕 陶宗仪《南村辍耕录》。

〔2〕 皆见钟嗣成《录鬼簿》。

喜亲文墨，作字楷媚，间吟小诗，亦佳。所制乐府……世所共唱之。

这类有些文化的女艺人在《青楼集》中有不少记载：如张怡云“能诗词，善谈笑”；樊香歌“妙歌舞，善谈谑，亦颇涉猎书史”；张玉莲“南北令词，即席成赋；审音知律，世无比焉”；马素卿“善词翰，达音律，驰名江湘间”；刘婆惜“颇通文墨，滑稽歌舞，迥出其流”等。胡祗遹在《优伶赵文益诗序》中也说：

赵氏一门，昆季数人。有字文益者，颇喜读，知古今。[1]

赵家一门都是艺人，也都有文化。由于社会环境，文人士大夫不得已向江湖艺人靠拢；又因为教育的相对普及，江湖艺人也掌握了一定的文化。在这种文人艺人化、艺人文人化的情况下，游民知识分子队伍自然较宋代有所扩大，即使那些不具备游民身份的文人，由于社会地位的低下，传统儒家思想的影响随之削弱，也有游民化的倾向。因此，通俗小说和杂剧所表现出的复杂的思想内容，与作者的游民身份、游民经历，特别是思想意识的游民倾向有一定的关系。

元代统治者对从事通俗文艺作品创作和演出的作者与艺人，采取排斥与压制的态度。因为作为统治阶级的蒙古人与色目人汉化程度低（与元代以前辽人、金人和后代的满人相比），对于汉族的通俗艺术形式缺乏了解，这些艺术在民间影响又极广泛，使他们不能不感到可怕。更重要的是，这些演出给了老百姓聚集在一起的机会，这是非常容易出问题的。《元史·刑法志·刑法四》云：

诸民间子弟，不务生业，辄于城市坊镇，演唱词话，教习

[1]《紫山大全集》卷八，《四库全书》本。

杂戏，聚众淫谑，并禁治之。

当然，禁止的主要是非"乐户"的人们"演唱"与"教习"，至于"倡优"，[1] 属于"贱民"阶层，有官吏专门管理，并不禁止。

平民和生活在社会底层的游民聚集的集会很难彻底杜绝。至正十一年（1351），官府动员了汴京等十三路的十五万人治理黄河，这是导致元末全国性武装起义的直接动因之一。不少流民、游民参加了这次大起义，特别是淮河一带的流民、游民最多，反抗也最强。在群雄逐鹿中，以朱元璋为首的凤阳集团最终取得了政权，这不是偶然的。元末是各种各样的游民大显身手的时代，他们获得了成功或半成功，享受了一世或半世的富贵荣华。他们的故事与传说，也被江湖艺人编成通俗小说（如《英烈传》）在民间广泛流传。

③游民激增和游民知识分子的泛化

明代开国皇帝朱元璋就是游民出身。他当过游方僧人，讨过饭，流浪四方，没有固定的谋生手段，也没有固定的居所，是个典型的游民。后来，因缘际会，凭着他的冒险精神、不受任何约束的手段和永不停息地执著的追求，终于登上了皇权专制社会的金字塔尖——坐上了皇帝的宝座（对于这个问题本书后面还要详论）。作为游民出身的皇帝深知摆脱了社会控制的游民会给社会稳定带来怎样的危害，并且深知游民主动进击的精神对其他阶层的人们所能带来的负面影响。所以，朱元璋以特殊的法律——《大诰》对游民作了极其严格的限制，并且力求杜其根源，使之不能滋生发展。元末明初，经过三十余年（明朝完全统一中国在洪武二十年，即1387年）的大规模战争，人口急剧下降，明初谷底的人口数目，据葛剑雄估计大约是6000万，[2] 比元朝人口高峰时大约少了2500万人。此时土地也有余裕，失去土地的人们可以回到土地上去，流民、游民减少了许多。

---

〔1〕《吏学指南》：伎乐曰倡，谐戏曰优，所谓伎乐歌舞之家也。

〔2〕《中国人口发展史》，P236。

朱元璋的父辈是务农的，他自己漂泊十余年，带兵打仗数十年，深知粮食的重要。因此，他在关注流民与游民问题之外，还重视土地问题。洪武二十四年，朝廷命令公侯大官以及平民百姓，不问何处，惟犁到的熟田，方许为主。也就是说，人们只有确实耕种了某块田地以后，才能拥有对该田地的所有权。如果是荒田，则以法律形式规定为朝廷所有，只要有劳动力的，便许可报官开垦，谁开垦了就归谁所有。而且，明初实施了古所未有的特大规模的移民运动，朝廷多次把居住在人多地少地区的农民迁移到地多人少的地区去。总之，朱元璋的土地和人口政策的核心，就是使流民、游民能够得到一小块土地，把他们变成有产有业的小农。洪武间，又大力编制了《田土总册》，即《鱼鳞图册》。这个图册的编制，等于承认了元末战乱以来新的土地占有关系的现实。明统治者还奖励垦田，藉以维护和发展重新建立的小农生产关系。在这种情况下，游民的确是大大地减少了。

明初还制定了禁止土地兼并和居民迁徙的严刑峻法，但是，经济的变迁很难完全靠一纸命令来实现，对于经济和社会演变规律处于盲目状态的皇权专制统治者，往往推行互相矛盾的政策，那些事关有权者利益的政策是绝对要占上风的。例如，禁止兼并与分封制就形成了不能两得的矛盾。朱元璋重新再度颁布了分封宗室的制度，把权力与土地重新结合在一起，这种制度是诸侯们要竭力维护的。宗室人口的迅速增加和皇权专制权力的膨胀，自然而然地会破坏小农所有制，造成土地兼并与大批农民的流亡，因此，明朝建立不到一百年，流民就形成了大规模的运动，成为当时重大的社会问题。明史专家李洵在其专论《明代流民运动——中国被延缓的原始资本积累过程》[1]中，论述了自明代中叶以来的流民运动的形成及其原因，流民的去向和流民运动对社会发展的延缓作用。从景泰开始，流民潮就成为具有全国规模的社会问题。其“发生流民的地区，包括南北直隶及十三布政使司（省）。其中最为严重的，是北直隶、山西、河南、山东、南直隶、湖广、浙江、福建、云南等地区。

〔1〕收在《下学集》。

流民的人数，如按各地大流民群及各大流民聚集区的人数约略估计，当在五百万至六百万人之间。另外，如果根据明政府的人口统计，洪武时全国户数为一千六百零五万多户，十五世纪末的弘治时期仅余九百一十万户，减少了六百九十万户。减少的户数中，有些属于户口的隐蔽和脱籍，不少则是逃亡。假定在减少的户数中的一半，即三百四十五万户为逃亡户口”的话，那么弘治间的“流民的人数在九百三十一万五千口到一千二百零七万五千口之间”。“从当时全国户口总数来看，则不足十人中，就有一人为流民了”。这么多的流民到哪里去了呢？李文说：

> 十五世纪中叶后的明代流民，在流浪过程中，大批因为饥饿、疾病而倒毙途中。山西、北直隶到河南的大道上，死亡的流民不可胜计。老弱病残的流民不死便流为乞丐。当时北京和南京城内都充满了流民乞丐。还有一大批壮年流民，因为找不到生活出路，有的便成为“铤而走险”的“盗贼”或城市中的“流氓”。当时北京城内出现的所谓“风流汉子”，他们“贿情致钱”，或造假银出售。临清、济宁等运河沿岸城市，乞食的流浪者也“动以万计”。天顺时，扬州、镇江沿江一带，出现由“无籍之徒”组成的“盗贼”集团，常常是二三十人或四五十人一伙，驾船抢劫往来客商货物，或贩卖私盐。[1]

由于统治者没有对流民作有效的大规模的安置，又没有特大的天灾人祸来急剧削减相对过剩的大量人口，也不可能空出大片的土地作为这些流动人口的归宿，让他们重回土地。从李文的介绍里可以看出，明代中叶的流民除了“死于道路”者外，其余的则大批地进入城市，成为流动于城镇之间的游民。他们是“突然被抛出惯常的生活轨道的人”，也就是说，从自己的土地、家乡和宗族里被抛了出来，告别了自己熟悉的一切，在陌生的地方与陌生的人群中寻找生存下去的可能，要适应一种全

〔1〕《下学集》，P91。

新的生活。可以想见，这要经过一个多么痛苦与艰辛的过程。在这个期间，他们的思想意识要发生多么大的变化，不能适应的就被淘汰了，能够适应的，便形成了一个新的“种属”，也就是我们在前面说到的城市游民。这种流民运动不是发生在明代中晚期的一段时间内，而是贯穿了明中叶以后的一百多年，一直到明朝灭亡。明朝因流民暴动而建立，最终也因流民与农民揭竿而起倒台。它是以流民始，也是以流民终的，这也许是明太祖朱元璋始料不及的。在这长达一百余年的时间里，流民运动为城市输送了多少游民，是难以统计的了。明代中叶以后，游民为了生存，有意识地结合起来，组成秘密会社，向社会抗争。这一点我们在下面还要说到，这里不赘述。

另外，在城市里游民中的腐败分子——流氓也是极其活跃的。特别是在南北两京这样的大城市中，他们成群结队，作奸犯科，横行市井，连皇帝老子对他们也无可奈何。他们打架斗殴，行凶杀人；扰乱市场，强取货物；拐骗妇孺，买卖人口；又与太监豪强相勾结，残害普通百姓。他们形成的流氓团伙，仿照反映游民生活的小说、戏曲的样式组织起来，当时就有“十三太保”、“三十六天罡”、“七十二地煞”、“十弟兄”等名目出现。

明代的文人与元代比较起来，地位有所提高，出路也较为宽广；然而，由于人口和读书人的激增，游民知识分子也随之增加，科举远远解决不了读书人的出路问题。整个明代中进士者不过24480人，[1]而有明一代的读书人何啻千百万，那些多余的人除了有家有业者外，还有一大批走上了流浪的道路。有浪迹江湖的艺人，还有明清两代特别突出的“山人”。所谓“山人”，也就是帮闲文人，在南宋已经出现，本书也已谈到。而明清两代的“山人”更加游民化、流氓化了，这在明清的许多民间笑话和小说戏曲中都有所反映。《儒林外史》中的陈和甫、牛玉圃、匡超人、杨执中、权勿用、牛浦郎等都是这类人物。明代沈德符《万历野获编》中说，近来山人遍天下，北京中更是山人聚集，称“此辈作奸，

〔1〕《选举社会及其终结》，P348。

妖讹百出”。[1] 万历间皇帝曾下诏尽逐在京山人，可见其问题之严重。《万历野获编》中还描写了一些知名度较高的“山人”的无赖相，刻画了一些混吃混喝，而且善于骂座的山人。

还应该看到，明代的确具有一些不同于前朝的新的经济现象和社会现象。自明中叶以来，由于东南沿海地区手工业的发展，商业的繁荣，以及国际贸易成为半公开的产业，社会财富总量增加了。在传统的“四民”之中，商人首先富了起来，社会奢侈成风。由于有钱，他们的衣食住行大大超过其他阶层的人们的平均水平，而且突破了明初统治者所规定的礼制，穷侈极欲，蔚成风气，连官僚地主都不免向他们投以羡慕的眼光。正像《儒林外史》里杜少卿称赞沈琼枝时所说：

> 盐商富贵奢华，多少士大夫见了就销魂夺魄。

孔方兄把商人抬举成为当时新的社会明星，而“四民”之首的士人，由于穷，自然而然地失去了许多自尊。明清之际的个性狂怪的归庄也不禁说出：

> 盖今之世，士之贱也，甚矣。
>
> 《归庄集·传砚斋记》

在皇权专制社会，以儒家思想为主体的士大夫的思想意识，是从游民意识产生以来最能与之抗衡的思想体系，但是这种抗衡是以士人本身的自信与自尊为基础的。这个基础发生了动摇，必然导致游民意识的泛滥。明代中叶以后，游民意识不仅存在于日益增多的游民之中，而且播散到其他阶层，形成游民意识的泛化现象。这不仅是由于受到了带有游民意识的通俗小说和戏曲的影响，也与文人士大夫的自信和自尊的削弱有关。本来应该成为社会楷模的读书人，都成为了一脸寒乞像，不知道自

---

〔1〕《万历野获编》，P584，中华书局，1980。

尊自爱为何物的无赖（像《儒林外史》中的杨执中、权勿用一样）、地痞、流氓（《儒林外史》中诱导匡超人作恶的衙役潘三），游民自然就成为社会下层人们羡慕的英雄。[1] 明代以后，游民的组织化与游民意识的泛化逐渐成为全社会的重大问题。最初，游民文化通过通俗的文学艺术作品影响到社会，而游民社会（主要指游民结成的隐性社会及其无形组织江湖）又以其独特的生活样式为通俗文艺提供了丰富的题材。下面我们将从最早的体现游民意识的文学作品的创作开始，对这个问题进行分析。它始于宋代。

---

〔1〕《儒林外史》虽是清代人吴敬梓写的，但明清两代下层士人状况情态接近。

# 第五章

# 江湖艺人与通俗文艺作品

两宋城市畸形繁荣，促成了消费文化发展，此时是通俗文艺第一个繁荣时期。通俗文艺的创作者和表演者就是第一代江湖艺人。江湖艺人的以往的经历和现实的生活形态都与游民接近，他们的思想性格与游民有一致性。这些反映到他们的创作与表演中。

“朴刀杆棒”是游走江湖者保卫自己、争取生存和反抗社会的武器，而“发迹变泰”是游民们美丽的梦想。前者似乎是实现后者的手段，后者是前者奋斗的终点。从日渐瓦解的现存社会秩序里涌出的大量游民，决不会有真正的出路，更不可能有辉煌的终点。他们只能在“朴刀杆棒”与“发迹变泰”的现实和梦想的交替之中不停地挣扎，重复着世世代代的悲喜剧。

江湖艺人是游民中独特的一群，他们在通俗文艺的形成与发展过程中起了决定性的作用，可是，在以前的文学史研究中，对这个群体的生活状态，以及由此决定的这个群体的心态和艺人们的思想意识，缺少足够的关注。缺少对通俗文艺作品创作主体的深入研究，就很难对通俗文艺作品的思想内容作出准确的分析与恰如其分的评价。

通俗文艺作品，除了某些为特定的宗教和政治服务的以外，大多是属于商业性质的；而一无所有，又脱离了宗法秩序，没有家族作为靠山的江湖艺人，正是靠出售自己的技艺来维持生活的。因此他们最关心通俗文艺的生存、发展与市场效益，通俗文艺的思想内容与艺术形式的长处与短处，都与他们的生存状态和思想意识密切相关。江湖艺人创造了商业性质的通俗文艺以丰富人们的精神生活，把他们具有影响力的艺术作品送到民众中去；而他们的出现，又是市场需求的结果，卖主从来都是为买主而存在的。

通俗戏曲、白话小说与其他一些通俗的说唱文艺形式的产生与发展，是和宋代城市的畸形繁荣分不开的。宋代城市变成开放型的街巷式，商业、手工业迅速发展，居民增多，社会安定，谋生较为容易，孟元老在《东京梦华录》中说：

> 太平日久，人物繁阜，垂髫之童，但习歌舞；斑白之老，不识干戈。

这是孟氏随着他父亲宦游中国南北之后的感受。生活有了基本的保障，人们便追求生活质量的提高，首先考虑的便是文化娱乐。人们有了需

求，也就有了市场。江湖艺人们的演出也就有人看，有人听，并且肯为之花钱。这就是江湖艺人能够生存下去和使艺术发展的必要条件。

## 一、“江湖”——游民生活的空间

江湖艺人是说唱杂耍、走马卖解人的总称。为什么把艺人与“江湖”一词联系起来呢？江湖本来是个地理名词，但是，在中国文化中，它却有了多重含义。例如，“身在江湖，心存魏阙”，“处江湖之远则忧其君”。这种“江湖”是士大夫以在野的身份隐居的地方，与之相对的是朝廷、庙堂，是喧嚣扰攘的市井红尘。文人士大夫的“江湖”是安谧的，悠闲的，超脱了是非功利，是纯洁灵魂休息的场所。厌倦了朝堂鸡争鹅斗的士大夫和下了野的官员，在这里过着超然物外的生活，高雅而舒适，因而也是极富诗意的。

另外，还有一种与上面说的截然不同的“江湖”，这种“江湖”也就是本书常常论及的“江湖”，它是游民生活和争斗的空间。游民脱离了自己的家乡和宗族，四海漂泊，“处处无家处处家”。这个他们口中的家就是山长水远的江湖。游民的前途是不确定的、未知的，而未知是最令人畏惧的。现今在人们口头还流行着的“走江湖”、“闯江湖”，就是取增强胆气、冲破畏惧之意。这个“江湖”在一定意义上是与朝廷相对立的，因而是朝廷的打压对象；它与市井红尘有联系（这里是江湖艺人的卖艺糊口的场所）。然而江湖对于市井细民来说，是既熟悉又神秘的。江湖是官府与法律难以管到的地方，是化外之民麇集之地。它充满了刀光剑影、阴谋诡计和明争暗斗，极具危险感和不安定感。江湖艺人就是生活在这个空间里，不仅需要“走”（带有“奔跑”之意）与“闯”，有

时还要“争”。“争”不仅指凭着智慧和力量与对自己抱有恶意的人的抗争，也包括千方百计提高自己的技艺以争得观众。江湖人也要遵循一定的江湖规范（特别是在游民已经组织化的明代以后），否则不能在这里获得一席之地。他们到处流浪，随处演出，当时人们称他们为“路歧人”，把随时撂地的演出活动称之为“打野呵”。南宋周密的《武林旧事》在记录杭州的许多供艺人们演出的“瓦子勾栏”时，写道：

> 如北瓦、羊棚楼等，谓之“游棚”外，又有勾栏甚多，北瓦内勾栏十三座最盛。或有路歧，不入勾栏，只在耍闹宽阔之处做场者，谓之“打野呵”，此又艺之次者。

这些随处做场的人们大都是居无定所，生活缺少保障，我们只从“路歧人”一词，便可以想象他们的辛酸与孤独。这些浪迹江湖的艺人（他们当中有许多是属于游民知识分子范畴的），只要有观众就可以开场，茶肆、酒楼、街巷、空地、寺庙、乡野的农村场院，都是出售自己技艺的地方。他们“冲州撞府”，以自己的艺术博得衣食之资，也给观众带来愉悦。他们随时可能碰到地头蛇的欺压或其他江湖艺人的排挤，物质上的艰难与精神上的孤独，炼就了他们应付各种变故的智慧和胆力，铸造了他们特殊的性格，形成了一套对于社会和人际关系的看法，以及排忧解难的手段，也就是在本书中将要论述到的游民性格、游民意识、游民理想，和他们之间的组合与奋斗的过程。然而，除了自己的头脑和体力以外，他们还是一无所有的，他们中间的许多人下场是悲惨的，只有少数的幸运者或具有超常智慧与才能的人们，才有过转瞬即逝的辉煌。艺人们求生存和发展的场所并没有固定的空间，它是不确定的，因此名之曰：江湖。我曾在论江湖的文字中指出，《水浒传》是最早透露了游民江湖存在的著作。[1]水浒故事当形成于南宋与元代之间，这个故事里明确地告诉读者有一个反主流的社会存在，它是由流浪汉、盗匪、各式各

〔1〕见《发现另一个中国》，中国档案出版社，2006。

样的心怀不逞的人们所组成，这里面也包括有奔走江湖的卖艺人。其实这个信息在元代一些文字中也可以看到。如南宋末周密《癸辛杂志·续集下》中，提到“故都向有吴生，专以偏僻之术为业，江湖推为巨擘”。所谓“偏僻之术”乃房中术一类的行当，干这个行当的大多属于游民无赖一类，这里“江湖”类似本书所说的游民的江湖。元代盛如梓《书斋老学丛谈》中，说到一些搞“黄白之术”（点金术）的骗子时，言“陈珪左道，今江湖间此辈甚多，谓之燕客”。这里“江湖”实际上就是以各种非法手段谋生的人们的空间。艺人奔走谋食之处也被称作江湖了。如《录鬼簿》作者钟嗣成所写的《吊曾瑞卿》中，有句“江湖儒士慕高名，市井儿童诵瑞卿”。这个“江湖儒士”绝不是隐居江湖的士人，而是奔走江湖的士人，也就是在本书中提到的“书会名公”、“书会才人”一类的带有游民倾向的读书人了。可以看到，上面例举的在宋元之间文人笔下的“江湖”，已经不完全是文人隐居的江湖，而是具有反主流倾向的游民的江湖了。

## 二、两宋时代的江湖艺人

### 1. 艺人演出的场所

宋代以前，虽然不能说没有江湖艺人，如《酉阳杂俎》之中就有“市人小说”的记载，[1]但是其数量极少，还不能构成有着大体相近的思想意识和具有社会影响的群体。到了宋代，江湖艺人的数量急剧增多，其根本原因我们在前一章已经讲过，这里只强调一下其直接的原

〔1〕《酉阳杂俎》续集卷四。

因，便是大城市的畸形繁荣过程中的迫切需求。北宋的汴京与南宋的临安及许多中小城市（如扬州、建康、明州、永嘉之类），都有许多供江湖艺人大显身手的瓦子。瓦子是江湖艺人展现与发展自己艺术的最佳场所，这里也培养了足够水平的观众。瓦子又称为瓦肆或瓦舍。南宋吴自牧《梦粱录》卷十九“瓦肆”条中云：

瓦舍者，谓其来时瓦合，去时瓦解之意，易聚易散也。不知起于何时？顷者京师甚为士庶放荡不羁之所，亦为子弟流连破坏之门。

“瓦肆”，指这里原是买卖成交的地方，因为瓦子里不仅有各种通俗文艺演出，也还有行商坐贾在这里做生意；“瓦舍”，大约是指这里可以遮风避雨，非同一般的晴天聚、风雨散的露天市场。瓦子是城市中大型的综合性的文艺演出场地，带有临时性质。《东京梦华录》提到的瓦子有9个。而据《梦粱录》、《武林旧事》和《西湖老人繁胜录》等记载，可以知道杭州有瓦子17处，后来增加到23处。从瓦子的综合功能和带有临时性来看，它很像旧北京的天桥、护国寺、白塔寺，天津的三不管等。在这些地方，不同艺术品种的艺人各自围成一个个小圈子，这些圈子或用栏杆，或用绳索，或用帷幕互相隔离开，这便是“勾栏”。一个勾栏便是一个独立的演出场所。勾栏大小不等，《东京梦华录》讲到汴京的勾栏时说：

街南桑家瓦子，近北则中瓦，次里瓦，其中大小勾栏五十余座。内中瓦子莲花棚、牡丹棚；里瓦子夜叉棚、象棚最大，可容数千人。自丁先现、王团子、张七圣辈，后来可有人于此作场。瓦中多有货药、卖卦、喝故衣、探搏饮食、剃剪纸画、令曲之类，终日居此，不觉抵暮。

现在的大型剧场也不过就容纳数千人，而汴京就有四个可容纳数千人的

勾栏。总共大小勾栏五十余座，如果平均算每勾栏容纳800人，假如一天满员一次，那么每天就有四五万人在观看演出。《西湖老人繁胜录》记录了南宋中期临安瓦子和勾栏的情况：

> 南瓦、中瓦、大瓦、北瓦、蒲桥瓦，惟北瓦最大，有勾栏一十三座。常是两座勾栏，专说史书，乔万卷、许贡士、张解元。背做蓬花棚，常是御前杂剧，赵泰、王大喜、《宋邦宁河宴》清锄头、假子贵。弟子散乐，作场相扑，王侥大、撞倒山、刘子路、铁板踏、宋金刚、倒提山、赛板踏、金重旺、曹铁凛，人人好汉。说经，长啸和尚、彭道安、陆妙慧、陆妙净。小说，蔡和、李公佐。女流，史惠英、小张四郎，一世只在北瓦，占一座勾栏说话，不曾去别瓦作场，人叫做小张四郎。勾栏合生，双秀才。覆射，女郎中。踢瓶弄碗，张宝歌。杖头傀儡，陈中喜。悬丝傀儡，炉金线。使棒作场，朱来儿。打硬，孙七郎。杂班，铁刷汤、江鱼儿、兔儿头、菖蒲头。背商谜，胡六郎。教飞禽，赵十七郎。装鬼神，谢兴歌。舞番乐，张遇喜。水傀儡，刘小仆射。影戏，尚保仪、贾雄。卖嘌唱，樊华。唱赚，濮三郎、扇李二郎、郭四郎。说唱诸宫调，高郎妇、黄淑卿。乔相扑，鼋鱼头、一条黑、斗门桥、白条儿。踢弄，吴全脚、耍大头。谈诨话，蛮张四郎。散耍，杨宝兴、陆行、小关西。装秀才，陈斋郎。学乡谈，方斋郎。分数甚多，十三应勾栏不闲，终日团圆。

这里之所以不惮其烦地引述这些枯燥的记录，意在使读者感受到临安勾栏演出的繁盛，十三座勾栏日日开场，没有闲着的工夫。当时供观众娱乐欣赏的项目也是很多的，远远超过现在的民间演出。这里提到的艺人人数还是个“压缩本”，《繁胜录》只选了有代表性的，《武林旧事》中所记载艺人更多，如《繁胜录》中“小说”只记了“蔡和、李公佐”二人，而《武林旧事》则记载蔡和、李公佐等52人的名字。

在这些专门为广大民众提供文艺娱乐服务的场所中，献艺的各种艺人，如果能在瓦子里站住脚，像《繁胜录》中所说的“小张四郎，一世只在北瓦，占一座勾栏说话”，那么他就成了名角，用江湖的话说便是“出道了”。从此他便可以免受许多江湖颠簸之苦，稳稳当当在瓦子中献艺。众多的江湖艺人聚集在瓦子之中，便于互相观摩交流与切磋，也易于比较和竞争，从而形成优胜劣汰的情势，推动艺术的进步。如果某个艺人退步了，或者出现了艺术水平更高的对手，也可能被排挤出瓦子，重新走上流浪、打野呵的道路。因此，瓦子不单纯是给艺人提供了一个安定的和较为长久的演出场所，更重要的是为促进通俗文艺的发展与成熟设置了一座擂台。

瓦子是江湖艺人演出的最佳场所，但不是唯一的场所，甚至可以说不是主要场所。江湖艺人过州串府，走到哪里就在哪里演，哪里有观众就在哪里演。当时，中小城市大都有了瓦舍勾栏，我们从《水浒传》中可以看到，不仅像郓城县那样中等城市有勾栏，有汴京来的艺人白秀英在那里演唱，就是清风镇——连县级市都够不上的小地方，按照《水浒传》第三十三回中所说：

> 也有几座小勾栏，并茶坊酒肆。

勾栏是江湖艺人作场的地方，可见当时的通俗文艺普及的程度。不仅城镇，南宋一些农村乡镇还出现了集资搭建临时性“戏棚”的风气，用以供江湖艺人演出。其数量一定很大，引起朱熹的弟子、漳州人陈淳的注意。他给漳州守令写信要他关注这件事，并加以取缔，禁止戏曲演出。他说这种演出渐成习俗，名为“乞冬”。每秋收之后，艺人纷至，

> 群不逞少年，集结浮浪无图数十辈，共相唱率，号曰“戏头”。逐家裒敛财物，豢优人作戏，或弄傀儡。筑戏棚于居民丛萃之地，四通八达之郊，以广会观者；至市廛近地，四门之

外，亦争为之，不顾忌。[1]

民众有娱乐的要求，这就给流浪的艺人和当地“浮浪无图”（即没有户籍的流浪人）以机会。在陈淳的心目中，这些人都是具有危险性的，戏曲本身在他看来也是“诲淫诲盗”，影响社会安定，如果一任戏曲在民间传播，那么传统淳朴的民风会受到破坏，“人心波流风靡，无由而止”。在没有勾栏与戏棚的地方，城镇中的街头巷尾的空场，乃至一切有人来往的开阔之地，都可以当成艺人们献艺之所。而酒楼茶肆、寺庙道观为闲人所聚，更是江湖艺人演出的好地方。江湖艺人大多来自农村，农民也需要娱乐，需要文化生活，这是艺人们十分清楚的，因此，在农村的田间场院也可以看到他们的影子。

## 2.“说话”与“说话人”

艺人的存在是自周代就见于记载了，不过那时的艺人多是奴隶，其服务对象也是天子、诸侯以及各级贵族。《管子·轻重甲》中说“夏桀有女乐三万人”，这些女乐都是他的女奴。后来的营妓、乐户都是由于各种原因（主要是犯罪）被罚为奴隶的，以各种技艺来娱乐统治者。民间娱乐活动往往是农民的业余活动，逢年过节，自相娱乐，不以求得报酬为目的。有些因为家贫而卖艺的平民则常常被打入乐户，唐代著名的女诗人薛涛就是一例。不过唐代毕竟有了面对大众作艺的艺人，例如面对“听众狎恰排浮萍”登台演唱佛教变文的“华山女”；[2]为诗人白居易、元稹演说《一枝花话》（关于李娃的故事）的顾复本，[3]应该说都是，但由于他们人数很少，关于他们的记载更少，他们的面目仍不是很清晰的。艺人的大量出现是在宋代，而且可以说他们是第一代江湖艺人。

①第一代江湖艺人

在北宋的汴京和南宋的临安的瓦子中演出的通俗文艺，分门别类非

---

〔1〕《北溪大全集》卷四七，《上傅寺丞论淫戏》。《四库全书》本。
〔2〕《昌黎集注》卷六。
〔3〕《天中记》卷二〇。

常细，其细的程度超过了现今的分类。就以说书为例，胡士莹把他们分为七大类，包括：小说，说铁骑儿，谈诨话，说经，诨经，讲史书，其他。[1] 由于理解不同，还有作其他分类的。其中最有成就、最受听众欢迎的就是“说话”（也就是现今的说评书），因此，“说话”艺人中出的“明星”也就特别多。陈汝衡先生在《宋代说书史》中罗列了北宋著名的说书艺人近二十人，南宋的一百二三十人。他们当中有些更为杰出者曾被皇帝召见。南宋高宗赵构就特别喜欢听“说话”，时常召演说通俗小说者入宫，为他表演。

江湖艺人一般出身都很低微，很多是从农村流入城市的游民，有的还略有文化。他们生活贫困，做些本小利微的营生，或以出卖劳动力为活，当发现自己具有表演“说话”的才能，而且也能藉以糊口时，于是改行作了艺人。我们由何而知呢？从历史记载中可以看到，许多说话艺人都有绰号，这个绰号往往保留着个人历史的痕迹。如北宋专讲五代史的“尹常卖”，就是小商人出身。1949 年后改行研究小说史的诗人戴望舒，在《释常卖》一文中说：

> 常卖系一种专业之特称，今人称质库司事为“朝奉”，称卖针线花粉者为“货郎”，常卖一辞，亦即类此。宋赵彦卫《云麓漫钞》卷七记朱勔，谓其父朱冲者，“吴中常卖人。方言以细微物博易于乡市中，自唱曰常卖”。则常卖之为一种专称，常卖之为何等人物，可以明矣。意者尹某原为行贩，及改业小说人，仍其旧称也。

这种“原为行贩，及改业小说人，仍其旧称也”的现象在“小说人”中普遍存在。如《梦粱录》中所记载的“粥张二许济”、“酒李一郎”、“故衣毛三”、“枣儿徐荣”、“枣儿余二郎”、“熬肝朱”等演说小说的艺人，大约都是小商贩出身。他们或卖粥，卖酒，卖故衣（今称估衣），卖枣

[1] 《话本小说概论》，中华书局，1980。

儿，卖小吃等等，所以才留下了这些绰号。从这些史实中可见，当时的说话艺术还是一个全新的行当，许多著名的艺人还不是出自某个名师的传授，而是由其他行当改业的。这与后世的名艺人多是数代相传、学有师承的情况是完全不同的（后世的江湖艺人非常注重师承，没有拜过师的艺人，不会被这个行当承认，因此即使自学某门艺术已经达到相当高的水平的艺人，也要拜一位名师，使自己得以吃这行饭。这叫“带艺拜师”，否则不为同行所承认，在演出中也会遇到同行的质疑和闹场）。正由于“说话”这一职业在当时还是一个全新的行当，它有很开阔的处女地可以供有志者去开垦耕耘。因此许多有此才能的人涌入了这一行。一些艺人取得了成就，被历史所记载，完全是他们努力奋斗的结果。

顾名思义，江湖艺人是要在江湖上奔走的。南戏《宦门子弟错立身》中，有段关于江湖艺人生活的描写：

> 一意随它去，情愿为路岐。管甚么抹土搽灰，折莫擂鼓吹笛，点拗收拾，更温习几本杂剧，问什么妆孤扮末诸般会，更堪会跳索扑旗。只得同欢共乐共鸳被，冲州撞府，求衣觅食。[1]

这是江湖艺人的自述，在述说艰苦时带有几分自豪。也可能是为了适应剧情。剧中那位宦门子弟为了追求一位漂亮女艺人，不惜抛弃家庭地位、不管不顾，情愿也当一个路岐。

②形形色色的“说话人”

这些活跃在瓦子里的说话人，除了极少数能够入宫供奉，甚至受到小小的封赏外，大多数的结局是很悲惨的，只因为他们地位卑微没有引起人们的关注罢了。有个说“诨话”的艺人，因为与当朝宰相的死发生了点关系，他的生活经历才被文人简略地记载了下来。他姓张名寿，号山人，活跃于北宋熙宁至崇宁间（1068—1106）。他在汴京的瓦子里说诨

---

〔1〕钱南扬《永乐大典戏文三种校注》，中华书局，1979。

话，以能编造诨话和十七字的幽默滑稽诗著名。王辟之的《渑水燕谈录》中记载，某丞相（王珪）死于任上，有无名子作诗嘲讽他，于是官府出重赏捉拿诗作者。死者的儿子怀疑是张寿所为，开封府尹抓到张，张说：

某乃于都下三十余年，但生而为十七字诗鬻钱以糊口，安敢嘲大臣？纵使某为，安能如此著题。[1]

这首嘲笑丞相的诗是首七律，而张山人只写“五、五、五、二”句式的“十七字诗”。开封府尹大笑，认可了张山人的自我辩护，把他放了。实际上张寿这个人是关心朝政的，他在演出时常常评论时政。宋徽宗继位后不久，处理的最大的政治问题就是“元祐党人”事，张山人也敢对此加以嘲弄：

元祐所立奸党碑，以司马温公为首，一旦为雷所霹，张山人有诗“昨夜风雷起，击碎奸党碑。若问张山人，不知”。[2]

这反映了当时民间对于建立所谓“元祐奸党碑”一事很反感，因为党人碑中囊括了北宋中叶许许多多有盛誉的君子正人，如司马光、苏轼、苏辙、黄庭坚等。“元祐”碑立后，有人提出应该砸碎“司马温公”的神道碑，因为这是苏轼写的，司马光和苏轼都是名列“元祐奸党”的。对此，张山人评论说碑额上刻有“忠清粹德”四字，只要让我带上一个“玉册官”，在上面加刻“不合”二字就可以了，何必劳神费力砸碎它呢！[3]从这些传闻中都可见张寿的政治倾向。张山人诗在民间颇有影响，直到南宋末年，临安“有狂士人于市井卖小儿学书字本，一贯三张，每遇人

〔1〕北宋王辟之《渑水燕谈录》，卷一〇，中华书局。
〔2〕《古今事文类聚别集》卷一三，《四库全书》本。
〔3〕见《春渚纪闻》卷五，《四库全书》本。

问，即随口成诗，亦张山人之类。时贾似道专政，每遭面骂，亦无如何”。[1]“张山人诗”被看作是一种通俗的讽刺诗，用以比附与他相类似的艺人。

> 张山人自山东入京师，以十七字作诗，著名于元祐、绍圣间，至今人能道之。其词虽俚，然多颖脱，含讥讽，所至皆畏其口，争以酒食钱帛遗之。年益老，颇厌倦，乃还乡里，未至而死于道。道旁人亦旧识，怜其无子，为买苇席，束而葬诸原，楬木书其上。
>
> 久之，一轻薄子至店侧，闻有语及此者，奋然曰："张翁平生豪于诗，今死矣，不可无纪述。"即命笔题于楬曰："此是山人坟，过者应惆怅。两片芦席包，敕葬。"人以为口业报云。[2]

从这个故事中可以知道，张寿无家无业，没有稳定的收入，就靠口舌和他拥有的知识文化为生，最后死于道路。这是一个典型的游民知识分子，他一生抛家离业，生活在汴京的瓦子里，用他的知识、阅历和幽默给人们带来笑声，但结局仍与大多数游民一样死于道路。从这个记载中还可以看出，正统人士对他的评价并不高，把他给观众带来笑声的滑稽幽默视为“口业”。把张山人的靠演出获得的正当报酬看作“所至皆畏其口，争以酒食钱帛遗之”，好像张寿是在骗吃骗喝。当时是处在艺术市场化的初期，人们不懂得说十七字诗也是一种劳动，也应该获得报酬。当然张寿在小说人中还算幸运的，他留下了名字和一点点事迹。其他绝大多数都湮没无闻了。个别杰出的、常被观众挂在口头的，偶尔被文人记住，写在笔记上，让后人知道在话本小说初期他们作出了贡献。我们知道的张寿一生是有惊无险的，虽然被官员们关注，但没出事。有的艺人命运不如他，因为讲述的故事里涉及朝政而遭到迫害，《建炎以

---

〔1〕《闲居录》，《四库全书》本。
〔2〕洪迈《夷坚乙志》卷一八，中华书局，1981。

来系年要录》卷六一载说：

> 百姓张本，杖脊送千里外州军编管，坐念诗讥讽及谈说本朝国事为戏也。

此时，南宋君臣刚刚回到临安，初步安定下来，就以事涉“念诗讥讽”惩罚人，这是比较奇怪的。话本研究专家胡士莹先生认为，这与秦桧掌政之时，力主和议，大力排挤和迫害主战派有关。当时文网严密，写作歌颂主战将领与讽刺主和派头目的诗文，皆被视为罪行。张本“谈说”与歌颂的大约就是爱国人士的事迹和他们的诗文，因而被流放编管。

多数的说话艺人要比通俗文艺中的其他行当的艺人文化水平高一些，他们要把从其先辈——“老郎”（往往尊称先辈艺人为“老郎”）那里继承来的，或从书坊编刻的简单的话本趸来的简单故事（往往多是提纲挈领式的），演绎成为一个有人物、有情节冲突、有广阔社会场景的有声有色的“说话”，这就需要艺人们靠自己的生活阅历和知识储备加以丰富。做这样的艺人没有文化怎么能行呢？两宋知名的说书艺人之中，有多少是文人、读书人，现在已经很难统计，不过，我们还是可以从那些“周进士”、“戴忻庵”、“张解元”、“许贡士”、“戴书生”、“乔万卷”、“徐宣教”、“戴书生”等等的称呼中，看出他们都应该是读书人（如“进士”、“解元”、“宣教”之类的称呼可能是自高其位置，带有广告性质），而且其中有的文化程度还相当高，特别是在以讲史为特长的评书艺人，[1]如《梦粱录》所说，有些艺人“诸史俱通”，“记问渊源甚广”，“能讲一朝一代故事，顷刻间捏合”。这些人中当有不少读书人出身的，他们熟悉史书，并能用自己的生活感受去丰富历史。

演说“小说”则是另一股功力，他或取材于史书中的一点，或取生活中的一个故事，本事很少，要使这些构成篇章都根据自己的理解加以发挥和创造。艺人可以把不同时代、不同人物的事迹“捏合”在一起。

---

〔1〕宋代的“说话”（近于现代的评书）与“讲史”分别很严，各有代表人物。近代评书中讲史与讲述一般故事已经没有什么差别。这里都把他们视为说书艺人。

这就不是一般占哔小儒能做到的。因此，南宋罗烨在《醉翁谈录》中对“小说人”大加赞赏：

> 夫小说者，虽为末学，尤务多闻。非庸常浅识之流，有博览该通之理。幼习《太平广记》，长攻历代书史。烟粉奇传，素蕴胸次之间；风月须知，只在唇吻之上。《夷坚志》无有不览，《绣莹集》所载皆通。动哨中哨，莫非《东山笑林》；引倬底倬，须还《绿窗新话》。论才词有欧苏黄陈佳句；说古诗是李杜韩柳篇章。

这些演员的腹笥之宽阔（多读史书和小说如《太平广记》、《夷坚志》之类），反映之灵敏，临场之机智，就是一般的文人也难达到。他们不仅要懂得“经史子集”的正经学问，还要有各种生活阅历，懂得各种人情世故。“哨”意为“逗弄”，也可能是“俏”的误植，不管是哪个字，都有凑趣之意。说白了就是搞笑。“动哨中哨”指艺人演出中要常常用笑料抓住观众。江湖艺人有云“万象归春”，所谓“春”是指笑料，意为各种曲艺形式都要有笑料，才能招揽到观众。“倬”意为卓越、不同凡响。《许盼盼燕子楼》有句云，“众中一个姝丽，偏他俏倬”。“引倬底倬”是指开头或入话引子与结尾，都要有好的情节吸引观众。《绿窗新话》就是一部择录佳篇的传奇集。从罗烨对小说人的描述可见，“说话”这碗饭是不好吃的。

正是在具有一定文化的基础上，他们的“说话”艺术达到了相当高的水平，颇有感染力。《醉翁谈录·小说开辟》一节记载了“小说说话”的艺术魅力：

> 说国贼怀奸从佞，遣愚夫等辈生嗔。说忠臣负屈衔冤，铁心肠也须下泪。讲鬼怪令羽士心寒胆战；论闺怨遣佳人绿惨红愁。说人头厮挺，令羽士快心；言两阵对圜，使雄夫壮志。谈吕相青云得路，遣才人着意群书；演霜林白日升天，教隐士如

初学道。噇发迹话，使寒士发愤；讲负心底，令奸汉包羞。

这个描述不仅说明了罗烨对于小说教化功能的重视，也展示了当时“说话”所达到的艺术境界。这样高的艺术境界，除了艺人演技高超与阅历丰富的原因之外，与他们的学养也有密切的关系。

“说话”人之中，也有少数可以进入宫廷为皇室服务，成为宫廷艺人，甚至被授予一定的官职。南宋理宗时便有所谓王六大夫在宫廷演说史部的故事，他会编也会说，后被封为宫中祗候，享有俸禄。另外，还有王防御，号委顺子，也以说史供奉得官。不过这只是极少数，大多数“说话人”还是混迹江湖，成为游民群体中最能反映与表达游民意识的精英人物。这些无望做官，只能在通俗文艺领域一显身手的游民知识分子，在江湖艺人中间起了主导作用，他们组成了自己的行会组织，负责创作新的和改编旧的通俗小说（包括杂剧剧本）。他们还在生活上、艺术上互相帮助，这就是我在上面说到的“书会”。书会中的作者称之为“书会先生”。有不少通俗小说或戏曲，都以是“书会老先生新编的”相标榜，以提高其价值。120回本《水浒传》第九十四回有这样的文字：

看官听说，这回话都是散沙一般，先人书会流传，一个个都要说到。这时难做一时说。慢慢敷衍，关目下来便见。看官只牢记关目头行，便知衷曲奥妙。

从这段文字中可见，《水浒传》中留有书会才人的手笔，艺人根据这些文字进行艺术上的再创造。南宋书会留下姓名的很少，周密《武林旧事·诸色艺伎人》记载有“李霜涯（作赚绝伦）、李大官人（谭词）、叶庚、周竹窗、平江周二郎（猢狲）、贾廿二郎”等。他们大约都是兼擅创作与表演的。

江湖艺人也有女性。洪迈《夷坚志》记载了一位女艺人的遭遇：

江浙间路歧伶女，有慧黠知文墨，能于席上指物题咏应名

辄成者，谓之合生。其滑稽含玩讽者，谓之乔合生，盖京都遗风也。张安国守临川，王宣子解庐陵郡印归，次抚。安国置酒郡斋，招郡士陈汉卿参会。适散乐一伎言学作诗，汉卿语之曰："太守俗呼五马，今日两州使君对席，遂成十马。汝体此意作八句。"伎凝立良久，即高吟曰："同是天边侍从臣，江头相遇转相亲。莹如临汝无瑕玉，暖作庐陵有脚春。五马今朝成十马，两人前日压千人。便看飞诏催归去，共坐中书布化钧。"安国为之叹赏竟日，赏以万钱。

这是一位诗思敏捷而且幸运的女江湖艺人，当时"跑江湖的"艺人也称"路歧人"。她擅长表演"合生"，这种艺术形式没有底本台词，都是现编现演，所谓即兴式的演出。这位女艺人即兴写出祝福知州官运亨通的诗句，赢得了他们的欢心，才得到重赏。女艺人的才华，官员们的一万钱的重奖都是偶然的，所以才被文人传为佳话。

有些艺术门类的演出非一位艺人所能完成，需要多个艺人组合在一起演出，这样就要组成班社，宋代的许多艺人是以班社的形式在江湖上闯荡的。这也许比单枪匹马游走江湖好一些，有个互相帮助和支持，然而在正统人士的眼中，这种团体活动更带有危险性。南宋吴郡（今苏州）人周南记活动在其家乡的艺人：

市南有不逞者三人，女伴二人，莫知其为弟兄妻姒也，以谑丐钱。市人曰："是杂剧者。"又曰："伶之类也。"每会聚之冲，阛阓之市，官府听讼之旁，迎神之所，画为场，恣旁观者笑之，自一钱以上皆取焉。[1]

在作者眼中，这个杂剧班子的组成人员，男的都是近于盗贼的"不逞者"，"女伴"则是不明其身份的追随者。这些人好像很张扬，什么都不

〔1〕《山房集·刘先生传》，《四库全书》本。

在他们眼下。这个城中繁华闹市、官府开堂审案和祭祀鬼神的地方，仿佛都由着他们在那里开场做戏（在作者眼中是胡闹），一幅旁若无人之状。他们还肆无忌惮地欺侮此篇文章的传主——刘先生。这是另一类江湖艺人。

### 3．“说话”以外的通俗文艺

江湖艺人们已经有了分工，各有专长，各种艺术门类都出现过名噪一时的艺人。瓦子中除了“说话”外，最繁盛的当属杂剧。周宝珠在《宋代东京研究》一书中说：

> 瓦子勾栏中，自七夕开始演“目莲救母杂剧”，至十五日止，观者倍增。

杂剧滥觞于宫廷，散播于市井勾栏。因为它有歌有舞又有人物情节，成为一种能拥有众多观众的艺术形式。《目连救母杂剧》能够连演八天，当是一出有众多人物与一系列故事情节的连续剧。专演杂剧与杂剧散段的“杂班”，又称“杂扮”。演杂扮的戏班子就有“刘乔、河北、帛遂、吴牛儿、达眼五、重明乔、骆驼儿、李敦等杂班”。[1] 当时的杂剧体制大多不是像《目连救母杂剧》那样的长篇连续剧，而是即兴性质的，这就要求演员要有一定的文化水平、社会阅历，而且反应要机敏，否则很难应付演出。杂剧的出现与兴盛，涌现了不少名艺人，仅北宋就有萧住儿、丁都赛（历史博物馆藏有丁都赛画像砖，可见她在当时的知名度之高）、薛子大、薛子小、杨总惜、崔上寿等等。其他的通俗文艺形式，如唱赚（按照宫调组合的词曲联唱，因乐曲美听，赚人驻足）、小唱、嘌唱（以鼓或盏击节的一种说唱形式）、诸宫调、影戏、傀儡戏、角抵等等，也各有其名噪一时的“明星”（见上面所引《西湖老人繁胜录》）。总之，两宋时期，由于城市的繁荣和城市居民的需求，产生与发展了众多的通

---

〔1〕《东京梦华录·京瓦杂艺》。




**图5.1　丁都赛雕砖像**

丁都赛是当时著名的杂剧艺人，《东京梦华录》中都有记载。



**图5.2　宋代口技艺人**

口技艺人，宋代称“学像生”，在《都城纪胜》、《梦粱录》中都有记载。

俗艺术门类，从而出现了更多的以这种职业为谋生手段的江湖艺人。在江湖艺人讲述或表演的那些具有故事内容的作品中，一定渗透了他们对生活的理解，和夹杂有他们的生活遭际，特别是那些在思想内容和艺术形式上具有原创性的通俗文艺作品。这些因为没有承袭旧有作品的负担，更能表现出作者的思想性格与心态。当时具有丰富故事内容、并能使后世略有知晓的通俗文艺作品，主要是“说话”（包括说唱艺术，如诸宫调等）、戏曲，下面我们就早期通俗文艺作品所反映的游民生活和游民意识作些概括的论述。

## 三、早期通俗文艺作品所反映的游民生活与游民意识

我们这里用“早期”来定位下面将论述到的一些通俗文艺作品，实际上，我认为这些作品当产生于两宋，然而，由于它们的写定或印制时间有可能是在元代或者更晚，有的甚至经过元、明文人士大夫的修订，为了避免无谓的争论，这里用了较为含糊的“早期”，但并不妨碍本章中所要论述问题的实质。

### 1. “说话”的门类

“说话”虽然近于现今的说评书，但是在两宋，它已有比现在的评书还细致的分门别类。南宋灌园耐得翁《都城纪胜·瓦舍众伎》条记：

> 说话有四家：一者小说，谓之银字儿，如烟粉、灵怪、传奇；说公案，皆是搏刀赶棒及发迹变泰之事；说铁骑儿，谓士

> 马金鼓之事。说经，谓演说佛书；说参请，谓宾主参禅悟道等事。讲史书，讲说前代书史文传、兴废争战之事。最畏小说人，盖小说能以一朝一代故事倾刻间提破。合生与起令、随令相似，各占一事。商谜旧用鼓板吹“贺胜朝”，聚人猜诗谜、字谜、戾谜、社谜，本是隐语。

南宋吴自牧在《梦粱录·小说讲经史》中说：

> 说话者谓之舌辩，虽有四家数，各有门庭。且小说名银字儿，如烟粉、灵怪、传奇；公案：朴刀杆棒、发迹变泰之事。有谭淡子、翁三郎、雍燕、王保义、陈良甫、陈郎妇、枣儿余二郎等，谈论古今，如水之流。谈经者，谓演说佛书；说参请者，谓宾主参禅悟道等事；有宝庵、管庵、喜然和尚等。又有说诨经者戴忻庵。讲史书者，谓讲说通鉴、汉唐历代书史文传，兴废争战之事，有戴书生、周进士、张小娘子、宋小娘子、丘机山、徐宣教。又有王六大夫，元系御前供话，为幕士请给讲，诸史俱通。于咸淳年敷演《复华篇》及《中兴名将传》，听者纷纷。盖讲得字真不俗，记问渊源甚广耳。但最畏小说人，盖小说者，能讲一朝一代故事，顷刻间捏合。合生与起令随令相似，各占一事也。商谜者，先用鼓儿贺之，然后聚人猜，诗谜、字谜、戾谜、社谜，本是隐语。

关于“说话有四家”，由于灌园耐得翁和吴自牧记载得不甚清楚，历来研究者各有各的解释，我比较倾向接受陈汝衡先生的意见。这里我们先剔除了以机智引人发笑的各种谜语（即商谜）、隐语，和诱发人们宗教情绪的“说经”、“说参请”，以及完全是即兴性质的借题发挥的“合生”以外，只剩下“小说”一种。它又分为演说文故事的“银字儿”和演说武故事的“公案”、“铁骑”两类。“银字儿”因以“银字儿”这种乐器伴奏而得名，其内容包括“烟粉、灵怪、传奇”等；说武故事的“公案”

和“铁骑儿”两类的内容又有区别，前者是讲“朴刀杆棒、发迹变泰之事”，后者是讲“士马金鼓之事”；另外就是“讲史书”（宋代被排除在“小说”之外，现在列在小说之中），它所说的乃是“前代史书文传、兴废争战之事”。可见，文故事所说的多是小儿女的悲欢离合，和社会上流传的怪怪奇奇之事，它的“卖点”就是吸引小儿女和吃饱了饭没有多少事可干的老太太一类人。而“武故事”（“讲史书”也可以归入广义的武故事里去）内容丰富，题材广泛，能激动许多不同身份的人们，连退位做太上皇颐养天年的宋高宗赵构也不例外。清诗人厉鹗根据宋代各种史料撰写的《南宋杂事诗》中，有云：

> 一编小说奉升平，德寿闲消永日清。笑唤何人来演史，穆书生与戴书生。

退了休的皇帝还喜欢听事关兴亡的武故事，而高宗的皇后吴老太太就爱听、爱看“神怪幻诞等书”。[1]

这类武故事中有着激烈尖锐的社会矛盾，不采用“武”的办法就无法解决。或是手执“朴刀杆棒”的侠盗，浪迹江湖，拯危扶困，杀人放火，制造血案，最终坏人受到王法的惩治，好人沉冤昭雪，而且打抱不平的侠盗往往还受到封赏；或是忠良之后，受到奸臣诬陷，备经苦难，最终金戈铁马，立功沙场，用血证明了他们的忠贞，终于得到皇帝的信任，奸臣受到惩办，忠臣也得以继承先人遗业，皆大欢喜。江湖艺人所讲说的“史书”，许多故事也与后者相近，只是情节更为复杂一些。在这类故事的情节里，矛盾的展开与解决的过程中，人物的命运发生了巨大的变化，而且往往是好人得到好报，他们的命运得到很大的改善，大体上是由坏变好，其社会地位也有了很大的提升，这就是“发迹变泰”。

分析到此，读者可以看出“银字儿”中的“烟粉、灵怪、传奇”，从内容上来说没有什么新奇之处，因为从六朝的志怪小说到唐代以来的传

[1] 见宋代张端义《贵耳集》上。

奇小说，就是演说这类故事的。武故事中“士马金鼓”也不甚奇，其内容就是以历来统治者之间，或汉族统治者与外族统治者之间兵戎相见的战争（有的研究者认为这类故事专指南宋初年爱国将领的抗金斗争，恐不确，但包括这类故事），从《左传》以来的大量的史书都是以这些内容为主的，所以梁启超称“廿四史”为“相斫书”。南宋词人辛弃疾在登上京口北固楼，凭栏北望，想到南朝的刘裕与北魏的战争时，就有“想当年，金戈铁马，气吞万里如虎”（《永遇乐》）的名句。可见，所谓“铁骑儿”、“士马金鼓”，就是以正规战争为内容的“说话”，其底本就是古代和当代（也就是宋代）的战争史。敦煌石室所出的变文与话本中就有这类内容的作品，如《伍子胥变文》、《捉季布传文》、《李陵变文》、《张义潮变文》、《韩擒虎话本》等等。因此，在两宋，通俗文学中的“烟粉、灵怪、传奇”和“铁骑儿”、“士马金鼓”之类，都在通俗文学中有先例，并不是新鲜的内容；两宋“说话”中为听众提供的全新内容的故事，大约只有“朴刀杆棒”和“发迹变泰”两项。这两个名称也是宋代以前有关通俗文艺作品的记载中未曾提及的，它们完全是原创性的。

## 2．“朴刀杆棒”背后的生活与台前的故事

①“朴刀杆棒”——“短打”[1]的故事

历来通俗小说的研究者们没有把“朴刀杆棒”作为“说话”中的一类，给予充分的注意。胡士莹先生甚至把“朴刀杆棒”、“发迹变泰”一律归入“银字儿”之中，认为它们所表现的也是“哀艳动人”的故事。[2]我们仅从字面上看，“朴刀杆棒”的粗犷勇武与“发迹变泰”的大悲大喜，怎么能与“哀艳动人”联系在一起呢？这个结论离事实太远了，很难为人们所接受。数十年来一直研究说唱艺术的陈汝衡先生不同意这个意见，他在《说书史话》中说：

---

〔1〕京剧中有短打武生，这是与长靠武生相对的。短打武生，穿薄底靴、短衣、使用短兵器打斗，如《三岔口》中的任堂惠。而长靠武生则是穿长靠、厚底靴、用长兵器。

〔2〕见《话本小说概论》，P111。

所谓“朴刀杆棒”，是泛指江湖亡命，杀人报仇，造成血案，以致惊动官府一类故事。再如强梁恶霸，犯案累累，贪官赃吏，横行不法，当有侠盗人物路见不平，用暴力方式，替人民痛痛快快地伸冤雪恨，也是公案故事。

也就是说，“朴刀杆棒”是讲述与“武”有关的故事的，但它又不是表现正规军队之间的对抗，其中的战斗所使用的多是短的或不太长的兵器，并且是以徒步作战为主，仿佛戏曲中的“短打”。陈先生的叙述使“朴刀杆棒”的故事不仅与“银字儿”划清了界限，而且也和“士马金鼓”区别开来。陈先生在文中还点出了这些使“朴刀杆棒”者是“亡命江湖”的人们和打抱不平的“侠盗”，“朴刀杆棒”的故事是表现他们“亡命”生活的。这一点非常重要，因为它把这类作品与古代讲述的游侠与刺客生活的故事分别开来。

②宋以前的“短打”——游侠与刺客的故事

所谓“短打”就是使用短兵器能够与敌人接近打斗，述说这类故事的戏曲，人们称短打。它们所表现的大多不是军人士兵之间身着铠甲、带着防护武器的交锋，而是身穿便衣的非军人之间的打斗。宋代以前，文学作品中述及“短打”的故事多是描写游侠与刺客的。这些侠客手中所使用的大多是“吴钩”（也称“吴刀”，是一种双锋两刃状如弯刀的短兵器）和“宝剑”，这两种短兵器名贵而华丽，为富贵家庭的青年所喜爱，因此“吴钩”和“宝剑”就成了象征游侠的意象。这一点从第三章所引用的描写游侠的文字中可以看出。我们在这里不妨再举一例以说明。

曹植是较早以诗歌描写侠客（与汉代游侠不同的一种“游侠”）生活的。在他的《代结客少年场行》中写道：

骢马金络头，锦带佩吴钩。失意杯酒间，白刃起相仇。追兵一旦至，负剑远行游。去乡三十载，复得返旧丘。升高临四关，表里望皇州。九涂平若水，双阙似云浮。扶宫罗将相，夹

道列王侯。日中市朝满，车马若川流。击钟陈鼎食，方驾自相求。今我独何为，坎凛怀百忧。

这是可以“十步一杀人”的侠客。侠客也会因杀人报仇、躲避官府的追捕而行游四方，但是他们不是穷途末路的流浪汉，一般也不会因为生活无着而去拦路抢劫。他们本来都是富贵人家的子弟，纵然一时不便，也是交游遍天下，自有朋友接济的，而且许多朋友以能接济这样的侠客而自豪呢！游侠即使不能像王侯将相那样风光，却也别有一种豪气。唐代陈子昂《感遇》诗第三十四首描写的，就是一位“避仇至海上，被役此边州”的报国类的游侠，就是在这种逆境中，他所想的还是“每愤胡兵人，常为汉国羞。何知七十战，白发未封侯”。这些都是带有贵族气派的侠客，他们手中所执、腰间所佩的，只能是金妆玉饰象征其贵族身份的吴钩和宝剑。

古代的刺客也是持短兵器的，但他们的短兵器多是匕首，它短小易藏，便于发动突然袭击。曹沫要盟，专诸刺王僚，荆轲刺秦王，都是为历代文人所熟知的。这种匕首虽然体积小，但为了发动突然袭击，所以要求兵器短小锋利，可以刺穿重甲，甚至要以剧毒之药淬之，以期一击而致敌人死命。因此，这种匕首也是以珍异名贵著称的，持匕首遂成为刺客的象征。连汉代砖刻中描述曹沫、荆轲故事，也多突出他们的匕首。

③宋代主流社会丧失了尚武精神

到了宋代，演出威武雄壮的短打“武故事”中的人物，已经不是持匕首的刺客和胯下白马、身佩宝剑的游侠了，而是手执粗劣的“朴刀杆棒”的江湖游民了。“朴刀杆棒”是与宝剑匕首截然不同的，其身价和使用者也都是天差地别的。“朴刀杆棒”是游民闯荡江湖和旨在反抗既存社会秩序必不可少的兵器，既为了防身，也是他们谋取衣食的工具。这两件武器在宋代以前的文学作品中还没有出现过，因为它们还不具有普遍意义。到了宋代，事情发生了变化，士大夫已经彻底文人化，他们沉溺于吟诗作文，以作曲填词为高雅，尚武精神消失殆尽；在兵役制度

上，由于全面推行了募兵制，农民不再有当兵的义务，又由于农民受到宗族的束缚，自然感到没有尚武的必要。而且，统治者害怕老百姓不肯安心当顺民，更以法律形式严禁百姓习武。《宋会要辑稿·刑法二之六四》写道：

> 政和五年（1115）四月二十三日，臣僚言："江南盗贼间作，盖起于乡间愚民无知，习学枪、梃、弓、刀。艺之精者，从而教之，一旦纠率，惟所指呼，习以成风。乞诏有司，责邻保禁止，示之厚赏，敢为首者，加以重刑，庶免搔扰。"从之。

统治者认为老百姓习武就会成为"盗贼"，所以要严加禁止，违者处以重刑；而且，在许多地区还禁止私藏兵器。这与自宋代建立以来实行抑武右文政策是相一致的。《宋史·兵志十一》记载：

> 开宝三年（970）五月，诏："京都士庶之家，不得私蓄兵器。军士素能自备技击之器者，寄掌本军之司；俟出征，则陈牒以请。品官准法听得置随身器械。"
>
> 淳化二年（991），申明不得私蓄兵器之禁。

这种措施不仅限于京城。宋真宗时曾下《禁河北诸州军民习禁咒击刺之术诏》，禁止河北一带农民不务农、专学击刺之术。当时河北地处边境，与辽国对峙，有防御辽人入侵的责任，这里尚且如此严格地禁止百姓染指于"武"（简直是自毁长城之举），可以想见其他地区的控制之严。这样的防民政策，必然使得"尚武"精神在安分守己的农民身上日渐消失。随着其体魄的弱化，农民在人格上也必然日渐萎缩与弱化。特别是统治者推行重文轻武的政策，用各种办法优待和奖励文士，从而使得"诗书继世"、"耕读为本"成为各个宗族乃至全社会奉行的金科玉律。于是，主流社会内的各个阶层的人口数量虽然日益增长，而人口素质（能打仗和承担责任的品质）却在日益下降。元代史学家马端临在《文

献通考·自序》中，感慨古代寓兵于农，农民能耕善战，士大夫才兼文武，在那时，人是国家的基础，人口众多的国家就强大，反之亦然。但是到了近世，兵农分家，文武异途，从而造成了：

士拘于文墨而授之介胄则惭；农安于犁锄而问之刀笔则废，以至九流百工释老之徒、食土之毛者，日以繁夥，其肩摩袂接，三孱不足以满隅者，总总也。于是民之多寡，不足为国之盛衰。

主流社会内的成员皆不尚武，则“尚武精神”转移到主流社会以外的游民身上（他们如不“尚武”也难以生存）。这是宋代的通俗文艺作品中之所以产生了以“朴刀杆棒”为内容的武故事的根本原因。

④朴刀和与朴刀相关的故事

甲．什么是“朴刀”？

读《水浒传》经常遇到“朴刀”，但朴刀是什么样子，甚至“朴”如何读音，一般读者也未必清楚。“朴”读作泼。关于朴刀，《辞源》解作：

窄长有短把的刀。

《汉语大词典》解作：

一种刀身窄长、刀柄较短的刀。双手使用。

这种兵器在宋元的通俗文艺作品中屡屡出现（下面将举例说明），却不见于宋人曾公亮等所编著的《武经总要》。《武经总要》在记载刀时说：

刀之小别，有笔刀军中常用。其间健斗者，竞为异制以自表，故道有太平、定我、朝天、开阵、划阵、偏刀、车刀、匕

首之名。掉则有两刃山字之制，要皆小异，故不悉录。

书中绘图介绍了八种刀（见图 5.3），包括掉刀、屈刀、欢耳刀、掩月刀、戟刀、眉尖刀、凤嘴刀、笔刀，独不见朴刀；近代所著的数种兵器史，也不介绍朴刀，可见兵学家并不把它视为真正的武器。它只是流行于民间而不能登大雅之堂的粗陋的兵器。尽管兵器著作中没有对“朴刀”的介绍，但宋人还是对这种“刀”的形制做了细致地说明：

> 宋天圣八年（1300）三月诏：“川峡路今后不得造着袴刀，违者依例断遣。”五月，利川路转运使陈贯言：“着袴刀于短枪干、拄杖头，安者谓之‘拨刀’；安短木柄者，谓之‘畲刀’。并皆可着袴。‘畲刀’是民间日用之器，川峡山险，全用此刀开山种田，谓之耕火种。今若一例禁断，有妨农务，兼恐禁止不得，民者犯众。请自今着袴刀为兵器者禁断；为农器者放行。”乃可其请。[1]

可见朴刀都没有一个固定的写法，只是由音得名，因此“拨刀”也即“朴刀”。从陈贯的话中可见朴刀的另一个名字是“着袴刀”，可以挂在裤腰上。它极简陋，安上短把就是用于“刀耕火种”的“畲刀”，是为农具；如果安上了长把才是“朴刀”，无怪它不能上《武经总要》。而老百姓则因为朴刀易得而便宜，所以把它作为经常使用的兵器。朴刀是能兵农并用的，对它根本不可能完全禁断。朴刀是短刀头，长刀把的，刀身无鞘，长刀把可以从刀头取下，作杆棒用。这一点在《水浒传》中有细致的描写，第六十一回写卢俊义到山东与梁山好汉交战前，做准备工作时：

> 卢俊义取出朴刀，装在杆棒上，三个丫儿扣牢了，赶着车

〔1〕《宋会要辑稿·兵》一八五之二六。

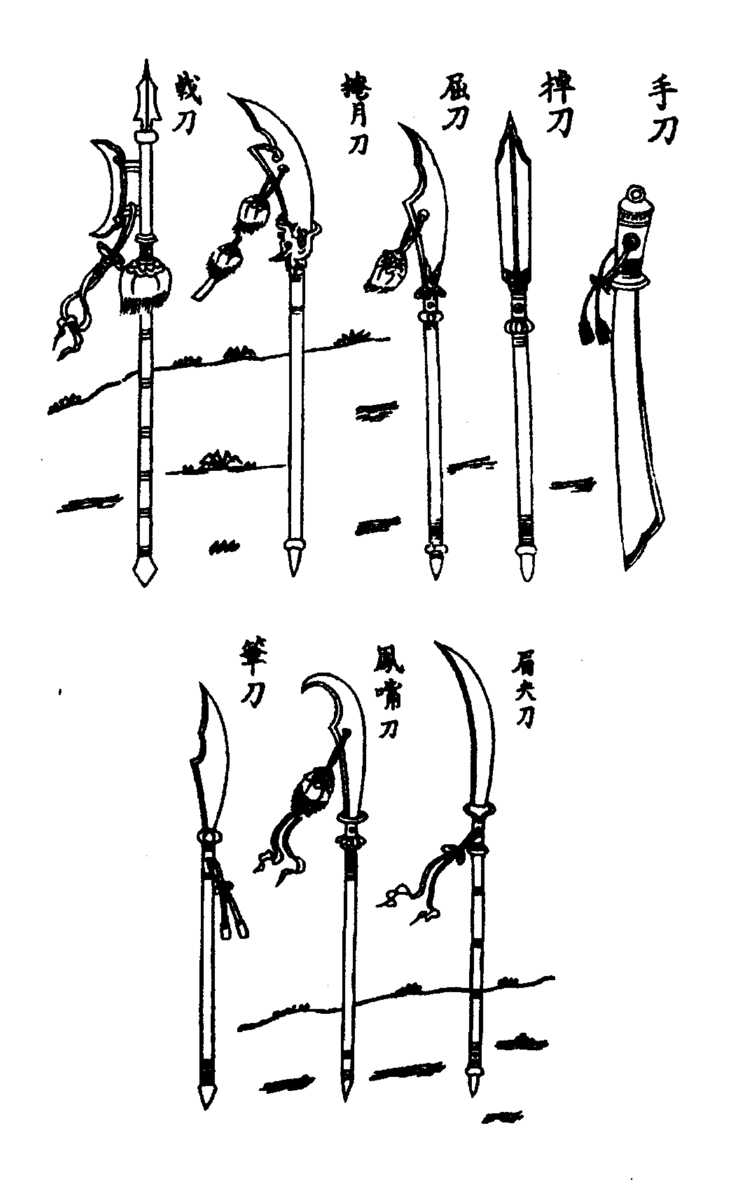



**图5.3　刀八色**

取自（宋）曾公亮《武经总要前集》。《武经总要》编于北宋仁宗年间，著录了北宋一代与军事有关的制度，其中所列战事兵器的诸品种刀，共八种，并没有“朴刀”。可见“朴刀”还不是作战用的兵器。

子，奔梁山泊路上来。

这里的“朴刀”只是个刀头，安把之处有螺口，杆棒的一端有螺丝，而且是“三个丫儿”，安装好了，十分结实。《水浒传》中许多地方写到朴刀，我们从中可以看出它很长，平时不用，便像长枪一样靠在墙根或枪架上。还能撑着它往高处蹿越。《水浒传》第三十一回，写武松血溅鸳鸯楼之后，趁着夜色跑到孟州城下，“就女墙边望下，先把扑刀虚按一按，刀尖在上，棒梢在下，托地只一跳，把棒一拄，立在壕堑上”。可以想象这把朴刀的把之长。宋代的朴刀与《皇朝礼器图式》中所图绘的“绿营朴刀”完全不是一种兵器。

“杆棒”，《辞源》解作：

用作武器的粗木棒。

《汉语大词典》解作：

用作兵器的木棒。

《武经总要》虽有记载，但介绍极简单，言“长细而坚重者”为杆棒。据宋人的记载，可知其极简陋。

建炎二年（1128）五月十三日，京东西路提点刑狱公事程昌弼言：“今州县之间军器乏少。乞令诸州县择本土坚韧之木，广置棍棒，其长等身，径可及握，不劳远求，指日可办。比弓弩，则无挽拽之能否；比刀剑，则无锻炼之工程。用之以御铁骑则出其右，盖铁骑非箭凿锋刃可害。”从之。[1]

---

〔1〕《宋会要辑稿》一八五之二八。

这是在北宋刚刚灭亡时无可奈何的选择。因为州县兵器库中没有了储存，才不得已而用杆棒（文中称“棍棒”）。它“其长等身，径可及握”，取之极易。这种质地很粗糙的兵器，制作简单，原料也很低廉，所以平时只流行于民间，不为兵家所重视。

从这些记载可见，宋代朝廷对于兵器管制得特别严格的是那些精巧锋利和杀伤力较大的兵器。而朴刀杆棒，一来比较粗陋，人们日常生活中又不可少；二来它们不是骑在马上作战的兵器，而是步行打斗用的，杀伤力小。《武经》所不载，因此对百姓拥有这些兵器也采取睁一只眼闭一只眼的态度，时禁时放，缺少一贯之制。《宋史·兵志十一》记载北宋仁宗景祐二年（1035）皇帝诏：

> “广南民家毋得置博刀，犯者并锻人并以私有禁兵律论。”先是，岭南为盗者多持博刀，杖罪轻，不能禁，转运使以为言，故著是令。

可见“博刀”（博刀即朴刀。博、朴二字音同，可通用）最初不在严禁之列，所以民间盗匪用它当武器，岭南盗匪太多，才被严禁，而其他地区未被包括在内。

乙．宋代通俗文学中，朴刀是盗匪的意象

流浪江湖的游民腰间挎上一把朴刀，或者手执一条杆棒，就增加了安全感。熟悉江湖生活的“说话”人便把它编入话本之中，成为“说话”中的一类，并把与“江湖亡命”和绿林生活有关的作品皆归入此类。此类小说在当时的“说话”中具有一定的数量，因此朴刀、杆棒这两件兵器，在早期的通俗文艺作品中是经常可以碰到的。现在可以确定是创作于13世纪初的《董解元西厢记》，开篇就唱道：“打拍不知个高下，谁曾惯对人唱他说他？好弱高低且按捺。话儿不提朴刀杆棒，长枪大马。”因为《西厢记》演唱的是“银字儿”一类哀艳缠绵的爱情故事（当时分类为“烟粉”），所以开篇点题，与“朴刀杆棒”、“士马金鼓”类的武故

事划清界限。

我们从早期的通俗文艺作品之中，也可以看出，使用朴刀杆棒者多是盗匪游民，如宋人话本《错斩崔宁》中描写拦路抢劫的“静山大王”：

头带干红凹面巾，身穿一领旧战袍。腰间红绢搭膊裹肚，脚下登一双乌皮皂靴。手执一把朴刀。

《大宋宣和遗事》写到晁盖智取了梁师成的十万贯金珠后逃走，晁父为官府所拿，管押解官：

行至中途，遇着一个大汉，身材迭料，遍体雕青，手内使柄泼镔铁大刀，自称铁天王，把晁太公抢去。

“泼镔铁大刀”就是“镔铁大泼刀”，“泼”同“朴”。铁天王就是晁盖，其身份是江湖侠盗。《警世通言》中的《万秀娘报仇山亭儿》，就是南宋罗烨《醉翁谈录》所记属于“朴刀”类的《十条龙》[1]，当然，它经过了明人的加工。其中多处写到强盗与侠盗皆使用朴刀。万秀娘被苗忠等三个强盗抢劫前，作品这样写道：

大官人（指苗忠）听得说，三人把三条朴刀，叫：“铁僧随我来。”去五里头林子前等候。

写到具有侠义心肠的穷人尹宗，为了奉养老母到一个庄主去窃取财物，不料遇到万秀娘自杀，便仗义救了她。尹宗使的也是朴刀。

忽然黑地里隐隐见假山子背后一个大汉，手里把着一条朴刀，走出来指着万秀娘道……

---

〔1〕《宝文堂书目》著录名为《山亭儿》。

在元曲中也有这样的例子，元初李文蔚的《燕青博鱼》第四折《离亭缒歇指煞》，有几句描写燕青引以为骄傲的梁山强人的妆束：

还了俺这石榴色茜红巾，柳叶砌乌油甲，荷叶样烟毡帽，百炼钢打就的长朴刀，五色绒剌下的香绵袄。

从燕青这段颇具自豪感的唱词中可以想象，红头巾、乌油甲、荷叶帽、五色绵袄、长朴刀，大约就是敢于树立旗帜起来造反的草莽英雄的典型服饰（元末造反的农民也著红巾。南戏《拜月亭》中第九出《绿林寄迹》，山上草寇静山大王戴上金盔就头痛，说还是戴"这红帽儿安稳"）。朴刀是这些草莽人物护身和向社会抗争与进攻的武器。不仅在元杂剧中如此，《水浒传》则更是这样。真假强人，浪迹江湖的游民，腰间所佩无不是朴刀。据此我们可以推断，起码在江湖艺人眼中，"朴刀"已经成为强悍的、带有武器的游民的意象。带武器的、强悍的游民，在当时正统人士眼中离盗匪不远了，至少是有盗匪嫌疑的。

这一点在元杂剧《争报恩三虎下山》中有所反映。当剧中济州通判赵士谦、王腊梅怀疑梁山好汉关胜是盗贼，而赵士谦的妻子李千娇却为之辩护说：

你道他是贼呵。（唱）他头顶上又不曾戴着红茜巾、白毡帽。他手里又不曾拿着粗檀棍、长朴刀。他身上又不穿着这香绵衲袄。[1]

从这段辩护可见，在当时人们的印象里，强盗、贼人、打家劫舍者的装束就应该戴红帽子、穿香绵衲袄和带杆棒朴刀。可见"杆棒朴刀"在元代已经成为盗贼的意象。

在记录宋代"说话"技艺和"说话"资料的专书《醉翁谈录》中，

---

[1] 臧晋叔《元曲选》，P160，中华书局，1958。

把“说话”按照内容分为八类：灵怪、烟粉、传奇、公案、朴刀、杆棒、神仙、妖术等。“朴刀”类中收录了十一个名目，我们可以确知其故事内容的仅有三四个，如《十条龙》、《陶铁僧》，就是上面引的《万秀娘报仇山亭儿》；《青面兽》是杨志卖刀的故事，我们从《大宋宣和遗事》中可以得知其梗概，也与杀人造反有关；《李从吉》又名《徐京落草》，《水浒传》第七十八回写高俅带领十节度围剿梁山，“十节度使”中有“徐京、杨温、李从吉”。又说，这十节度使“旧日都是绿林丛中出身，后来受了招安，直做到许大官职”。徐京“幼年游历江湖，使枪卖药”，是个纯粹的游民。游民落草成为强人，后来又受招安，这是“朴刀”类“说话”的典型情节。有的我们仅据题目虽然难以推测其故事内容，如“大头虎”、“李铁铃”、“赖五郎”、“圣人虎”、“王沙马海”、“燕四马八”之类，但从这些人名或绰号看，他们就不是安分守己之辈。唯独“杨令公”一篇，胡士莹先生认为是写杨家将老令公杨业故事的，恐不确。如果真是写杨业的，或许是杨业在“弱冠事刘崇”之前也有过一段造反落草的经历，或许是站在宋继后周的正统立场上把刘崇的“北汉”小朝廷看作武装叛乱集团，因此，把杨业少年时那段臣事北汉的经历看作从逆。总之，绝不会是写杨业抗辽事迹的，因为这类故事应该属于“士马金鼓”系统的。

朴刀在早期通俗小说中，成为强人游民和侠盗悍匪的意象；“朴刀”类的“说话”则以讲述他们的冒险生涯与传奇般的经历为主。他们往往出入绿林山寨，如同北宋绿林豪杰王寂因为杀了下乡听取诉讼的县尉，将入山谷造反，他号召愿意与他同行的：

> 相与割牲祭神，结为友。出入数百，椎牛、椎豕，掠墓、劫民、烧市，取富贵屋财，民拱手垂头，莫敢出气。白昼杀人，官吏引避；视州县若无有，观诏条如等闲。[1]

---

〔1〕《青琐高议·王寂传》，中华书局，1959。

处于社会最底层的游民们喜欢这类故事，因为只有在这类故事中，他们的意志才能得以自由伸张，也使其他一些不能“举动自专由”的人们获得一次发泄的机会。于是有了朴刀杆棒的故事。元曲中也把这类故事称为“绿林”故事。《青楼集》中有不少善于演出“绿林”故事的艺人。如国玉第“长于绿林杂剧”；平阳奴“一目眇，四体文绣。精于绿林杂剧”；天锡秀“善绿林杂剧，足甚小，而步武甚壮”。[1] 可以想见，绿林杂剧的剧目一定不少，所以才能产生一批专门饰演这类作品的名艺人。

⑤杆棒的故事

“杆棒”（见图5.4）的故事也多出现在与游民生活有关的话本之中。最著名的就是《警世通言》中的《赵太祖千里送京娘》。前面说过，宋太祖赵匡胤也并非出身什么世家贵胄，其父脱离宗族，入赘于他人。在江湖艺人眼中，赵匡胤是与自己相差不远的下层社会的游侠，在《赵太祖千里送京娘》中描写他——

> 力敌万人，气吞四海。专好结交天下豪杰，任侠使气，路见不平，拔刀相助，是个管闲事的祖宗，撞没头祸的太岁。先在汴京城打了御勾栏，闹了御花园，触犯了汉末帝，逃难天涯。

这个流浪四方的未来天子使用的就是一根杆棒。在故事的开篇就写道：

> 自他未曾发迹变泰的时节，也就是个铁铮铮的好汉。直道而行，一邪不染。则看他《千里送京娘》这节故事便知。正是：说时义气凌千古，话到英风透九霄。八百军州真帝主，一条杆棒显英豪。

〔1〕《青楼集》，见《中国古典戏曲论著集成二》，中国戏剧出版社，1959。

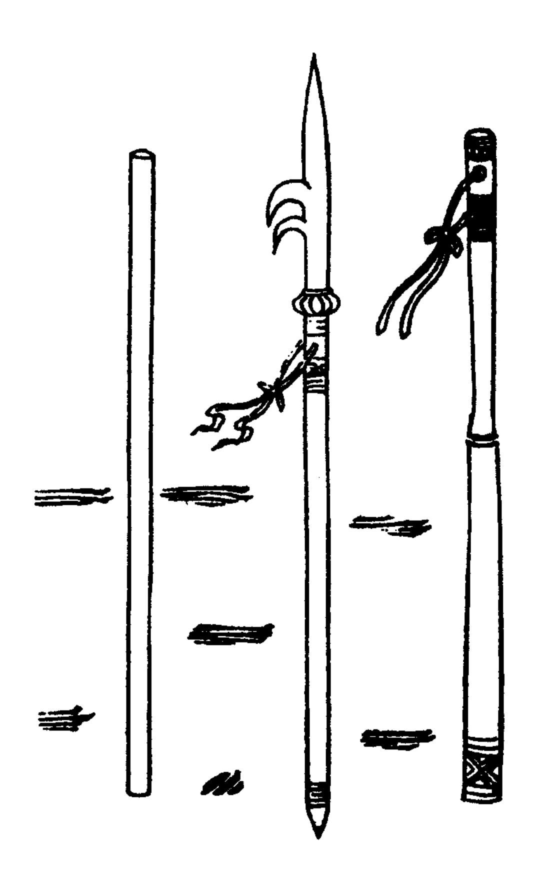


**图5.4　杆棒图**

取自（宋）曾公亮《武经总要前集》。从左起分别为杆棒、钩棒、诃藜棒。杆棒多见于与游民生活有关的话本之中。

赵匡胤就是用这条杆棒，打遍天下，匡扶正义，并建立了大宋王朝。在《飞龙全传》中，为了适合赵匡胤的“真龙天子”的身份改为“蟠龙棒”，为其外观增加了龙的文饰，这一改动虽然起了衬托作用，但没有“杆棒”更近真实。早期通俗小说写杆棒的有《杨温拦路虎传》。小说的主人公杨温是杨老令公的曾孙，善使杆棒。他浪迹江湖，用杆棒夺回被强人劫走的妻子，也和其他绿林好汉混在一起，后来立功边疆，官至安远军节度使、检校太保。在“说话”人心目中，他也属于“欲得官，杀人放火受招安”的强人一伙。故事中写到杨温使用杆棒技术的熟练：

只见将五条杆棒来，撇在地上。员外道：“你先来拣一条。”杨官人觑一觑，把脚打一踢，踢在空里，却待脱落，打一接住。员外道：“这汉为五条棒，只有这条好，被他拣了。”

杨温还打翻了被书中众人认为最会使棒的山东夜叉李贵。《喻世明言》中的《史肇弘龙虎君臣会》据说是“京师老郎流传”的话本，话本写平时偷鸡摸狗的无业游民郭威（后周开国君主）和史肇弘二人如何发迹变泰的故事。郭威使用的兵器主要也是杆棒，他“一棒打翻”李霸遇，受到当朝贵官符令公的知遇，一路官运亨通，直到登上皇位。“说话”人描写他落魄时的情景：

朝登紫陌，一条杆棒作朋侍；暮宿邮亭，壁上孤灯为伴侣。

杆棒长达五尺，立着正好齐眉，又称“齐眉棍”，严格说来，它是长兵器中的短兵器；短兵器中的长兵器。如果步战，它可以横扫众人，颇具优势，多为绿林中的首领所用（《西游记》美猴王所用“金箍棒”也是杆棒的变种，它是众猴的首领）。而朴刀是可长可短的兵器，它与杆棒配合在一起，成为绿林做“生意”的两件必不可少的工具。如果说朴刀是

江湖好汉谁都可以使用的话，而杆棒则多为江湖游民团伙中的领袖人物所用。从上面的例子（《醉翁谈录》中“杆棒”类故事存目）也可以看出这一点。如“花和尚”、“武行者”这两个故事为《水浒传》所采录，他们都是梁山最重要的领袖人物。“飞龙记”是写赵匡胤如何靠一根杆棒荡平天下，建立宋王朝的故事。“拦路虎”，即《杨温拦路虎传》。“徐京落草”前面已述。“五郎为僧”即杨家将兵败后，五郎在五台山出家为僧。在江湖艺人眼中，僧道是与游民身份很接近的群体。另外，宋代“说话”，在说及杨令公后人事时多与绿林有关，如杨温、杨志或曾闯荡江湖，或曾落草为寇。“狄昭认父”，胡士莹《话本小说概论》云“本事不详”。我想它可能与北宋出身军汉、屡建军功的狄青的传说有关。民间戏曲中流传着狄青征西时与单单国双阳公主成亲的故事，“狄昭”就是狄青遗在双阳国的儿子。“杆棒”正是狄昭浪迹江湖寻父时所持的兵器，它也比较适合狄昭的身份。其他如“梅大郎”、“斗刀楼”、“高拨钉”等，情节尚不能推测。

总之，“杆棒”类的故事一般要比“朴刀”类的故事复杂一些，“朴刀”类似大多叙述流浪江湖的游民或绿林豪杰的故事，而且以描写其“不法”行为为主；“杆棒”类所说的故事既有描写游民闯荡江湖寻求出路的，也有叙述落魄人物东山再起经历的。持杆棒者大多有些来历或身份，大可至“真龙天子”，小也是功臣之后，至少也得是个绿林好汉中的头头。他们的故事大多以发迹变泰而告终。可是在一般老百姓眼中，“朴刀杆棒”还是“强贼盗匪”的象征。我们从上面引的元杂剧《争报恩三虎下山》中可以看出这一点。“说话”和杂剧中都有“朴刀杆棒”的科目，专门叙述“强贼盗匪”的故事。[1]

“朴刀杆棒”在北宋和南宋初年时的“说话”中虽被归为一类，但是“说话人”最终意识到两者还是有所差别的。到了南宋晚期，在罗烨的《醉翁谈录》中就被分为两种了。然而故事的名目常常相混，留下曾为一类时的痕迹。

---

〔1〕见《太和正音谱》。

### 3. “发迹变泰”的故事

① “发迹变泰”的社会背景

如果说“朴刀杆棒”的“说话”是以演说游民生活的内容为主的话，那么“发迹变泰”则反映了游民的心态与向往。

“发迹变泰”，其义非常简单，就是现今普遍流行于口头的“发了”，也就是说由社会底层突然跃居社会高层；由一贫如洗暴发为富可敌国；由处处倒霉突变为万事亨通。总之，是从一无所有转变为无所不有，从万人之下，变成万人之上。这种向往，不仅处于社会最底层的游民有，也是不满足于现状的人们（用负面语言说也就是“不逞之徒”）的共同愿望。就人的本质来说，它也是人们的共同向往，可惜对绝大多数人来说，这只能是镜中花、水中月，是可望而不可及的。于是，他们就想听一听或看一看别人的发迹变泰的故事，以求得慰藉，因为文艺的功能之一，就是使观赏者心中的愿望能够虚拟地实现。自己不能“发迹变泰”，看看别人也聊胜于无。

前面说过，中国秦朝以后，社会等级与经济上的阶级虽还存在，并且界限森严，不容混淆，但是决非一成不变，而且是时时处在流动之中。

唐朝中期以后，经济上的阶级分化与社会等级上的垂直流动日渐迅速。这种情况，我在本书第三章中曾加以论述，这里不重复。五代十国期间，游民或兵痞的发迹变泰和出身低微的宋朝太祖赵匡胤的皇袍加身，给人们留下深刻的印象。再加上北宋的灭亡和南宋的建立，一些人从社会的顶端跌了下来，一些人由社会的底层升了上去，发迹变泰成了司空见惯的现象。特别是两宋小规模的兵变、民变，以及游民结社反抗和绿林山寨扰乱社会秩序与地方治安的情况特别多。据何竹淇《两宋农民战争史料汇编》记载，仅北宋就有三百余起，其中用“抚”的办法解决的有数十起。而且在北宋中叶以后，随着宋王朝的衰落，统治者更多地采取了“抚”的策略。总的来说，宋代三百多年的历史中，统治者对待大规模的骚乱的态度是以“抚”为主，以“剿”为辅。所谓“抚”，也

就是《水浒传》经常提到的“招安”。招了安，大小首领皆有官做。前面所引的《青琐高议·王寂传》中写到王寂造反以后，久而厌倦，又恰逢朝廷大赦，“一切无道得从自新”。此时作为领袖的王寂——

乃取酒饮其徒，告之曰：“山行水宿，草伏蒿潜，跳跃岩谷中。与豺虎为类，吾志已倦。今幸天子濡大泽，以洗天下罪恶，吾党转祸为福之祥，愿从吾者皆行，不然吾自为计。”党中有鼠辈毗睨，颜色拂厉，悖语嗫然，寂捽斩之座前。他皆跳跃叫呼曰：“吾今得为良民，归见故乡亲戚，死无恨焉。”

这段虽然是小说，但是很真实，的确反映了力量不够强大的造反者的心态。一般造反者希望归乡与亲属一起过安定生活，而造反队伍的领袖则向往获得一官。王寂也是如此。“朝廷闻其名，许自陈其艺，欲以一官荣之”。宋代历史上也有不少类似的例子。绍兴六年（1136），福州一带自号“滚海虾”的海盗郑广，纵横海上，“云合亡命，无不以一当百，官军莫能制”，朝廷没有镇压良策，于是，下诏招安，封郑广为“保义郎”。当了官的郑广，在拜谒上官时众官不肯理他，他愤愤不平，写下一首“诗”云：

郑广有诗上众官，文武看来都一般。众官做官却做贼，郑广做贼却做官。

南宋·岳珂《桯史》[1]

从“罪在不赦”的罪犯陡然升为管辖一方的官员，这种变化有多大，简直是天差地别，这不是发迹变泰是什么？这类的事例，当时很多，乃至形成民谚，广泛流传。

〔1〕中华书局，1987。

建炎后俚语，有见当时之事者。如“仕途捷径无过贼，上将奇谋只是招”。又云“欲得官，杀人放火受招安；欲得富，赶着行在卖酒醋”。

庄绰《鸡肋编》[1]

在两宋之交，这种事件极多，此时也正是江湖艺人非常活跃和通俗文艺创作兴盛的时期，它们必然会在江湖艺人的头脑里留下更深的印象。目睹了世事沧桑，人海浮沉，“说话”才开发出了“发迹变泰”这一门类。它最早见于《都城纪胜》，此书在记载临安瓦子里“说话”品类时谈到：

小说，……如烟粉、灵怪、传奇；说公案，皆是搏刀杆棒及发迹变泰之事。

《梦粱录·小说讲经史》中也提到小说公案类，包括“朴刀杆棒，发迹变泰”。这类作品与其他题材的作品一样，是现实生活在作者头脑中的反映。在北宋相对还算太平的时代，那时虽然也有小规模的游民造反、农民武装反抗，但总的说来对社会影响不大，没有进入公众视野，因此艺人也就没有以此为题材的创作。

②通俗文艺作品中的“发迹变泰”

作为游民的江湖艺人，特别向往改变自己的处境，梦想一步登天，发迹变泰。他们在编演这类通俗文艺作品时，寄托了自己对发迹变泰的向往，并把它表达得淋漓尽致。《史弘肇龙虎君臣会》话本写游民史弘肇、郭威的发迹变泰，并处处流露出羡慕之情。“这未发迹的好汉姓甚名谁，怎地发迹变泰”，“史弘肇是个发迹变泰的人”，“指望投拜符令公，发迹变泰”，“则是史弘肇合当出来，发迹变泰”，“史弘肇自此直发迹，做到单、滑、宋、汴四镇令公。富贵荣华，不可尽述”。读者从这些叙述中可以感受到，“说话”艺人垂涎三尺的情态，因为“发迹变泰”本身也

---

〔1〕 中华书局，1983。

是江湖艺人们强烈的向往。

大约最早的“发迹变泰”的“讲史”便是《新编五代史平话》了。本书第三章讲到，五代十国的最高统治者与文臣武将许多都是出身于游民或是兵痞。在《五代史平话》中述及他们的“出身”，特别是在表现其无赖的一面时，要比正史详尽多了。正史据官方记载和文献所修，多有讳饰。而《平话》由艺人代代口耳相传，其中虽然不免有以讹传讹之处，有些还是民间传说，反映了江湖艺人对重要历史人物和重大历史事件的理解，但总的说来，《平话》还是摆脱了“为尊者讳”的桎梏，更真实一些。《汉史平话》中写刘知远家世贫困，父亲早丧，随母改嫁到慕容家，因为其流氓习气，也不见容。后人赘于李家，受到妻舅的侮辱与排挤，在战乱之中只有当兵才有“发迹”（《汉史平话》已经用“发迹”这个词）的可能。刘知远终于走上这条路，最后登上皇位。这个故事流传极广，刘知远的幸运，刘妻李三娘对丈夫的忠贞，以及她为此所付出的极其悲惨的代价，故事所体现的世态凉薄都特别能打动听众或观众。在说唱艺术中有《刘知远诸宫调》（现有残本，据考证是12世纪的金刻本），其中很细致地描写了在贫困与痛苦之中的李三娘，看到刘知远初步发迹变泰的标志——“九州安抚使金印”时的行动和心态，她紧紧地抱着金印，不肯还给刘知远：

> 【黄钟宫·出队子】三娘变得嗔容恶，骂薄情听道破。你咱实话没些个，且得相逢知细琐，发迹高官非小可。
>
> 【尾】金印奴家紧藏着，休疑怪不与伊呵，又怕是脱空谩唬我。

这种女人对于富贵的态度，不论在今人眼中，还是在古代文人士大夫眼中，都是不美的。而作为江湖艺人——也就是游民知识分子，他们就是这样理解生活的，没有人对此加以指责。元杂剧作者刘唐卿有《李三娘麻地捧印》（已佚），从剧名来看，可能更强化了这个令人作呕的情节。而几经文人修改和刊刻的南戏《白兔记》便删去了这个情节，只是突出

了三娘谴责刘知远的再娶，忘了苦难中的前妻。从这个细节可见，江湖艺人与文人作者价值取向的差别。

登上皇帝宝座，在皇权专制社会中是最大的发迹变泰，特别是由出身于最底层的游民，一跃而成为皇权专制社会金字塔尖上的人物，其中要经过多少艰苦的奋斗，有过多少传奇般的机遇，当事者要运用多少阴谋诡诈之术，和使用过多少背信弃义、残忍不仁的手段，才能实现！这些都是富于刺激性的通俗小说题材。《新编五代史平话》所写五个皇帝中，有四个是游民出身，包括后梁的朱温、后晋的石敬瑭、后汉的刘知远、后周的郭威。这样写虽然不是毫无根据，但是《平话》中有意着重刻划他们未发迹变泰时所经历的艰苦，和与游民一样没家没业的流浪生活，并突出他们与常人的不同之处，渲染他们的冒险生涯，艳羡他们的“泼天的富贵”。从这些《平话》对情节的选择，可见江湖艺人们的历史观。如朱温的故事，则写他早年丧父，与二兄到刘崇家佣工，刘崇对他很好，叫他与其子刘文政一起去读书，朱温却拉着刘文政饮酒赌博、弄枪使棒，干一些非法的勾当，最后落草造反，二人结成死党，朱还数次冒生命危险去营救因命案入狱的刘文政。《平话》中着意刻划了朱温的雄武、诡诈和讲义气。正史中的石敬瑭是个出身于少数民族的兵痞，而《平话》中却为他增添了一段流浪生活史。说他十岁在猎雁时，与其兄争斗，打落哥哥的两颗门牙，不敢回家，“浪荡走出外州去。得个娄忒没家收拾去做小厮，教敬瑭去牧羊”。他在牧羊时，把羊排做两阵，指挥斗羊，并且敢与狼斗，“手搏生狼”。石敬瑭为人沉默寡言，城府很深，善于装病，在关键时刻又勇于决断，心狠手辣。后周的创建者郭威在正史中多褒语，很少写其劣迹。《平话》也把他作为游民的发迹变泰者去写。言其年幼丧父，与母亲一起寄居在舅舅家里。七八岁时为舅舅放牛，就敢于用大柴棒从虎口中夺牛，十一岁时就因用竹弹弓误杀邻人小孩顾驴儿，被官府在脸上刺个雀儿，自此便有了“郭雀儿”的绰号。《平话》中突出他残忍好杀的一面，十五六岁时因买剑而杀人；从军后因被他人冒功，借酒浇愁，喝完酒不付账反而杀死了店主酒保等，纯是一派流氓恶霸作风。《史肇弘龙虎君臣会》写郭威非但蛮横不讲理，而且偷

鸡摸狗。这些恶德，在江湖艺人们看来似乎不是什么大问题。[1]江湖艺人们看重的是实际功利，忽视道德是非的评价，皇帝都做了，那些坑蒙拐骗又算什么呢！胜利者是不受责备的。《新编五代史平话》中所写的朱温、石敬瑭、刘知远、郭威，加上吴越国主钱镠（见《喻世明言·临安里钱婆留发迹》），乃至宋代开国君主赵匡胤（说到赵匡胤时艺人们有所忌讳）。这些从社会底层崛起的游民，因为行为全无规范，敢于向社会强行索取，没有任何顾忌与心理障碍。正是基于此，他们才能获得成功，从而发迹变泰，登上皇帝的宝座。他们是蔑视和根本不遵守现行的社会规范的。

在叙述这些故事时，几乎都有一个固定的模式：他们都是上天属意的贵人，即使在穷困潦倒之时，也会得到"天"在冥冥之中的呵护。他们遇到灾难就会逢凶化吉，有超自然的力量相助；他们睡觉休息时，不是有蛇穿七窍，就是有红光罩体。此时往往就会被有德之人识破，如果此人是老者，就要把女儿嫁给他，以改换门庭（如刘知远就是被李三娘之父发现的；郭威是被柴仁翁发现的——《平话》的说法）；如果此人是位女子，那便非嫁他不可（如《史弘肇龙虎君臣会》中姓阎的妓女发现未来的高官史弘肇；从宫中被遣散的柴贵人发现郭威等）。在士大夫或今人看来，这是十分可笑的，而且极庸俗的，可是在江湖艺人眼中，这就是慧眼识英雄。《史弘肇龙虎君臣会》中写从后唐宫中遣出的掌印柴夫人，十分富有，却要嫁卖狗肉的"郭大郎"（郭威），并派媒人王婆去说。这是为常人所不能理解的。王婆劝阻道："夫人偌大个贵人，怕没好亲得说，如何要嫁这般人?"这件事连郭威本人都不相信，当王婆向他认真去说媒时，郭"心中大怒，用手打王婆一个漏风掌"，把王婆打倒在地。他认为"兀谁调发你来厮取笑"！这时只有柴夫人自己坚信："自看见他是个发迹变泰的贵人！"所以非他不嫁，当然最后都是不负期待者所望的。这种模式不仅在宋元通俗文学作品中如此，它一直影响到

〔1〕这与论人极苛的宋代士大夫是根本不同的。鲁迅就曾举例说，《大唐三藏取经诗话》写偷人参果是唐僧指使的，到了文人写的《西游记》中，就开脱了唐僧，完全是三个徒弟所为。因为高僧是不能有污点的。

后来的各种类型的通俗文艺。后世通俗文艺作品中千篇一律的“大团圆”格局，就来源于此。后世的“才子佳人”、“洞房花烛”、中状元、做高官的模式，就是“发迹变泰”故事的变种。直到现在，这种模式成了观众的心理期待的定式，因此许多现代作品、特别是面向广大民众的通俗文艺形式的作品，仍然摆脱不了这个公式。

发迹变泰不仅是做皇帝，当高官也可以。史弘肇（五代时人，见《史弘肇龙虎君臣会》）、赵旭（北宋时人，见《赵伯升茶肆遇仁宗》）、郑信（北宋熙宁间人，见《郑使节立功神臂弓》）、范希周（南宋时人，见《冯玉梅团圆》）、杨温（南宋时人，见《杨温拦路虎传》），这些故事中的主角除了赵旭外都是游民，他们或曾闯荡江湖，或曾参与造反，都不是宗法社会中的循规蹈矩之人。他们毫无例外地通过各种途径或手段成为高官。

从早期通俗文艺作品来看，其中叙述的发迹变泰的故事，都是描写主人公做皇帝或做官的，也就是说通过掌握政治权力来改变自己的地位与处境。从这一点上来说，作者——江湖艺人或书会才人都是“皇帝本位”和“官本位”的信奉者。他们认为，只有掌握了权力才是发迹变泰的根本，有了权就有了一切（当时的现实生活也的确如此）。至于通过发财致富来改善自己的社会地位的故事，还没有进入他们的视野之内（明代通俗小说就有了这个主题）。这一方面是生活没有为作者提供这类素材，另外也与他们的思想意识的局限有关。游民本是一无所有的，社会动乱才为他们提供了发迹变泰的机会，他们凭着一刀一枪改变自己的现实处境。中国自唐末以后，哪一次大动乱没有造成大规模的剧烈的社会垂直流动？在这样的垂直流动中，变化最大的就是原来位在社会顶层的皇室与原来处于社会底层的游民。这种巨大的变迁是最引人注目的，并且是极富戏剧性的。作为游民的江湖艺人对这类题材有亲切感，容易引起共鸣与创作的冲动。至于平常时期一点一滴的财富积累，最后积沙成塔，成为富甲一方的财主，就很少有戏剧性（除了像传说中的沈万三发现了“聚宝盆”），很难成为通俗文艺的题材，何况这种资本积累在宋元时期还没有普遍出现，从而没有引起通俗文艺的作者的关注。

③ “发迹变泰”故事的社会影响

“发迹变泰”类的通俗文艺作品是现实生活的反映，更表现出了游民的政治向往。其中渗透了游民对于当时政治现实的理解，他们认为，出现了社会动乱就有了机遇，抓住机遇就可能彻底改变自己的命运。他们不仅在“说话”中这样讲，在戏曲中这样演，用这种思想意识去影响听众与观众（以致连近世的阿Q都懂得借“革命”之机发迹变泰；胡传魁也知道“乱世英雄起四方”之必然），有时甚至把它变成现实生活，自己真的这样去做。明代初年的陶宗仪在《辍耕录》卷二七“胡仲彬聚众”条记载：

> 胡仲彬乃杭城勾阑中演说野史者，其妹亦能之。时登省官之门，因得夤缘注授巡检。至正十四年七月，招募游食无籍之徒，文其背曰：“赤心护国，誓杀红巾”，八字为号，将遂作乱。为乃叔首告，搜其书名簿得三册，才以一册到官，余火之，亦诛三百六十余人也。

这是一位善于寻找机会发迹变泰的江湖艺人，看来还是江湖世家，因为不仅他会“演说野史”，其妹也是个行家。他熟知古往今来黑暗的政治操作，已经通过关系做了“巡检”的小官，当然，这离通俗文艺作品中经常写到的发迹变泰还很遥远，不能满足他的欲求。当时正处于红巾大起义之中，他便以“护国”和镇压“红巾”为旗帜，聚集力量，待机而起，想在乱哄哄的武力政治角逐中分得一杯羹，从而改变自己的地位。胡仲彬没有想到，会被自己的叔父告发，戏未开场就结了尾。那些想借着这个机会跟着胡仲彬一起发迹变泰的三百六十余个“游食无籍之徒”，只是为了这一点点梦想而丢了脑袋。

表现游民生活与理想的通俗文艺作品的大量产生，除了现实生活与作者思想意识上的原因之外，听众与观众的喜好更是决定性的因素。前面说过，通俗文艺本质上是市场文艺，它受到市场的约束与规范，也就是说，听众或观众手中的货币决定着它的兴衰。“朴刀杆棒”和“发迹

变泰"，这类以反映游民生活和梦想为主的故事，之所以繁荣到可以成为独立的品种，关键在于有许多对此极感兴趣的听众。

在城市瓦子勾栏中，艺人面对的是平民百姓，其中不少是游民和接近游民的市井细民，如佣工、店员、小商小贩、手工业者以及游手好闲之徒。两宋京城汴京、临安之中还有一群特殊的听众——军人。前面讲过，两宋禁军（俗称八十万禁军）多是游民无赖所组成，他们大多驻扎在首都以拱卫京师，无事时便容易聚众闹事。统兵者怕他们无事生非，便有意地利用听书看戏以耗散他们多余的精力。京都艺人也懂得这一点，把他们当作重要的服务对象。《东京梦华录·诸色杂卖》记载：

> 或军营放停乐人，动鼓乐于空闲，就坊巷引小儿妇女观看。

可见军营之中也常常聚集艺人演出。艺人的鼓乐一响，自然会招引许多附近坊巷居住的小儿妇女（可能大部分是禁军家属）一同观看。这是北宋的情况。到了南宋，这一点成为带兵将领的自觉意识。《梦粱录·瓦舍》云：

> 顷者京师甚为士庶放荡不羁之所，亦为子弟流连破坏之门。杭城绍兴间驻跸于此，殿岩杨和王因军士多西北人，是以城内外创立瓦舍，招集妓乐，以为军卒暇日娱戏之地。

"杨和王"指杨沂中（杨存中），代州人，故他所统率的士兵多是"西北人"。南宋初绍兴间，杨率部勤王，驻扎在临安，他怕士兵背井离乡，过不惯南方生活，再加上闲暇生事，因此建立瓦舍，召集艺人，以娱悦士卒，发泄他们过剩的精力。由此可知，平时这些士兵必然也是艺人们重要的听众和观众。因此，"说话"与杂剧中必然要有一些迎合他们的需要与口味，以及反映他们思想意识和精神需求的作品，这样才能拢住这批听众和观众。而作为生活状况、社会地位与这些游民听众十分接近的江湖艺人或书会才人，对他们的需求与口味也是不陌生的。这些听众大

多数对那些“哀感顽艳”的才子佳人类的作品兴趣不大，而那些凭着朴刀杆棒打遍天下、最终发迹变泰的故事，却一定能激起他们的共鸣。这些故事富于传奇性、刺激性，对那些流落在外回归渺茫的士兵们也有抚慰作用，何况表现游民英雄的故事里也包含着他们的梦想呢！

### 4.“朴刀杆棒”、“发迹变泰”两类作品的意义

“朴刀杆棒”与“发迹变泰”，这两类表现游民生活与理想的通俗文艺作品，在宋代以前是没有的，因此可以这样说，这类作品是原创性的，其创造者就是两宋江湖艺人。我们应该充分肯定其原创性的意义，而且它们逐渐演变为一种模式，这种模式深刻地影响了后来通俗小说的发展。江湖艺人把“讲史”（本来应属于“士马金鼓”范畴的作品）逐渐演化为“朴刀杆棒”和“发迹变泰”类的故事（套用中国传统戏曲专有概念来说，就是把长靠武打变为短打），把本来十分接近史书（这一点，在后面讲到“说唐”小说系列时还要详述）的通俗小说，变成以写个人英雄（这些“个人”往往是游民或游民化了的人物）事迹的传奇。这些“个人英雄”往往成为一种“共名”，在民间产生了巨大影响（如程咬金、秦琼等）。另外，两宋时作为“朴刀杆棒”类故事流传，并逐渐发展成为以描写宋江团伙冒险生涯为内容的种种通俗文艺作品，在元代出现了大量的“水浒戏”，在明代形成了《水浒传》。《水浒传》是集“朴刀杆棒”故事于大成的长篇小说，它真实地反映了游民的奋斗与生活，比较集中地表现出了游民的意识和理想，成为游民反抗主流社会的教材，成为江湖的百科全书。与《水浒传》差不多同时成书的《三国志演义》，也有着浓重的《水浒传》的影子。在塑造人物形象、表达政治理想等方面，两者有许多共同之处。不同的是“三国”因为有史书作为现成的依据，艺人为表达自己对历史的理解，违背了历史的真实，后来《三国志演义》的作者又把它扳了回来，但渗透在书中的游民意识却或多或少的保留了下来，因此可以说《三国志演义》、《水浒传》两部小说，在不同程度上成为了游民意识的载体，在游民生活与游民的组织化过程中发挥了极大的作用。这一点在后面还要详细分析。

另外，元代的许多杂剧也继承了宋代“说话”中“朴刀杆棒”、“发迹变泰”的传统，许多剧本也以它们为题材，在表现游民的倾向性上甚至比早期的通俗小说还强烈，如《黑旋风双献功》、《同乐院燕青博鱼》、《争报恩三虎下山》、《遇漂母韩信乞食》、《冻苏秦衣锦还乡》、《张子房圮桥进履》、《贤达妇龙门隐秀》等等。这些，对后代的各类通俗文艺作品皆有深刻和广泛的影响。

总之，“朴刀杆棒”是游走江湖者保卫自己、争取生存和反抗社会的武器，而“发迹变泰”是游民们美丽的梦想。前者似乎是实现后者的手段，后者是前者奋斗的终点。随着人口的激增与人均占有土地量的减少，游民人数在不断增长，而中国古代社会结构和统治者治理天下的思想，却不能产生根本的变化以适应这种变化、并着力解决这一矛盾（例如开放国门，倡导国人走出国门到人口少的地区谋求生存）。从日渐瓦解的现存的社会秩序里涌出的大量游民绝不会有真正的出路，更不可能有辉煌的终点。他们只能在“朴刀杆棒”与“发迹变泰”的现实和梦想的交替之中不停地挣扎，重复着世世代代的悲喜剧，从而使全社会成员都要在“太平犬”与“乱世人”中作出可悲的选择，使得古代的中国社会在一治一乱的反复震荡中徘徊不前。

# 第六章
# 游民情绪与游民意识的载体

传统的许多文艺作品是游民文化的载体，人们长久地浸润其中而不自知。例如人们向往的平等观念，往往是游民的平等观念。这种平等实际上是把社会上存在着的各个等级、各种职业的人们全都降到游民的等级上来。不是把李逵提高到林冲、柴进那样的水平上去，而是把林冲、柴进降低到李逵的水平上来。

游民群体形成之后，其思想意识、性格情绪乃至这个群体的实际力量，都在社会运动中起了举足轻重的作用，即使在日常生活中，游民意识及游民处理事情的方式都不乏具体的可感受性。而当我们在研究和评价这个阶层的历史地位并加以描述时，又常常会感到缺少文献材料的依据，真是有杞、宋“不足征”之感。我们可以通过儒家的经典、诸子百家的著作以及外来的佛教经论，来考察统治阶级与主流社会思想意识的多元性；我们还可以通过正史、野史的记载，得知统治者的权力的运作情况，得知他们如何实现社会有效控制的；甚至我们还可以依据汗牛充栋的诗文集，窥测主流社会的精英人物，也就是文人士大夫的思想性格和心灵隐秘。可是，我们如何了解游民这个人数众多的群体呢？如何判别主流社会以外的人们独特的性格情绪和思想意识呢？这确实是个难题。因为他们不仅缺少机会表达自己，而且即使表达了，也很少有能力记录下来，从而成为后世研究他们的可靠资料。于是，根据游民知识分子所创作的通俗文艺作品，来考察古代的游民意识及其动态的思想情绪，是我们唯一的选择（研究近代游民还有游民组织内部流传的文献），这里我指的主要是由江湖艺人创作的通俗小说和通俗戏文。

当然，纯而又纯的表现游民意识和游民性格的文艺作品是不存在的（其实，就是能够纯粹体现游民意识的个人也不存在，正像纯粹体现无产阶级意识，或纯粹体现资产阶级意识的个人是不存在的一样），因为任何通俗文艺作品，当它变成书本流传的时候，必然要经过书坊的文字加工，这些加工者虽也多属于下层文人，但是他们毕竟与浪迹江湖的艺人们的观念和对现实生活的感受有所差别，他们所受的正统教育大多比游民知识分子要多。读者可以设想一下，如果书坊老板要让《儒林外

史》中马二先生一类的落魄文人去编辑一部根据江湖艺人的演说而记录下来的通俗小说（按照马二先生的性格，大约他不会主动去干，除非为饭碗所系而不得不干的话），其结果可以想象。“发迹变泰”的故事可能会被改编成《五伦全备记》，使之充满了关于皇权的迂腐的道德说教。然而，我们也应看到，皇权专制时代大部分的浪迹江湖、落魄到书坊充当编辑的文人还是接近游民知识分子的。因此，出自江湖艺人之口，经过游民知识分子或下层文士之手记录与编纂的通俗小说，绝大多数还是能够反映游民的性格情绪和游民的思想意识的。笔者就是把这类作品看作游民意识及其思想情绪的载体的。本书中分析游民的思想性格时，主要依据《水浒传》、《三国志演义》，以及在这两部巨著形成过程中的与此有关的“平话”和戏曲。在通俗文艺作品反映游民性格和游民意识的同时，游民也在影响着通俗小说的发展与演变。这一点，本书将以通俗小说“说唐”（“说唐”题材的通俗文艺作品保留至今者最多，可以构成一个系列）系列为例，描述游民意识对通俗文艺创作的影响。

## 一、《水浒传》和《三国志演义》[1] 的形成

### 1. 考查游民思想文化所依据的文献

为什么说《水浒传》和《三国志演义》是游民意识的载体？如果前一部作品还好理解的话，后者似乎就较难于说通。我们前面讲过，两宋“说话”中“朴刀杆棒”与“发迹变泰”的故事多是表现游民的生活和理想的，而《水浒传》可以说是“朴刀杆棒”和“发迹变泰”故事的集合

---

〔1〕本书所用《三国志演义》为传至今世最早的本子，刻于明嘉靖间，俗称“嘉靖本”，由上海古籍出版社 1980 年出版的排印本。

与发展。当然，它经过文人的编纂改写，已经包含了若干文人士大夫的因素。例如，宋江形象的塑造，如果我们把它与现存的元人“水浒戏”中宋江的形象来比较的话，就可以看出《水浒传》还是有着明显的文人化倾向的，其招安的悲剧结局也反映了明代文人对于招安的清醒的认识（明初至中叶统治者对于暴动、骚乱和各种武装反抗持较强硬的态度）。这个故事如果完全由游民观点来写，准是个大团圆的结局，因为，这才能符合游民的愿望。但是，总的说来，《水浒传》还是像台湾孙述宇先生所说的是“强人说给强人听的故事”。[1] 如果让我发挥一下的话，把它改为“游民说给游民听的故事”，似乎更为恰当一些。

《三国志演义》中所说的都是帝王将相的故事，为什么把它也看作游民文化的载体呢？用两宋“说话”的家数来分类，三国的故事如果按照正史（即不脱离陈寿的《三国志》）的路子去演说，应该属于“讲史”一类，如果按照“小说”的路子去表演就属于“士马金鼓”一类，基本上不是表现游民生活与理想的。然而，这只是问题的一面，三国的故事在民间流传很久，在这个矛盾激烈复杂而又十分混乱的时代，许多历史人物的独特经历与个性都有一定的传奇性，特别适合作为通俗文艺作品的题材。不同阶层、不同经历的人们在把这段历史编纂成为故事的时候，必然渗透了他们对于历史的理解与评价。两宋时期，作为江湖游民的说书艺人在讲述三国时，必然也有他们对历史的感悟，对于这段历史，他们要作出自己新的阐释，以表达自己的感受，至于它是否符合历史实际，那是另外的问题。

### 2.《三国志演义》的形成与游民

①“说三分”不属于“讲史”

上一章讲到，两宋的“说话”中已经有了关于“三国”故事与“水浒”故事的名目。北宋时，由于多种通俗文艺形式的繁荣，三国的故事已经深入民间，这在当时就有较为详细的记载，说三国者称之为“说三

---

[1] 见孙述宇《〈水浒传〉的来历、心态与艺术》。

分”，汴京的瓦子里就有专门演说“三分”的艺人霍四究（《东京梦华录》）。但是，通俗文艺作品中的“三分”故事不等于三国的历史，虽然当时瓦子里的文人士大夫阶层的听众对于“讲史”类的“说话”有严格的要求，也就是说要尊重史书，要按照史书的记载去讲，不能编造。《夷坚志》中写吕德卿梦到《汉书》作者班固，班固邀请他们到家中一坐，不料第二天就在临安城外遇到有讲史艺人在演说《汉书》，这简直是把讲史艺人当作史家看待。[1] 罗烨的《醉翁谈录》说到“讲史”这一行当：

> 所业历历可数，其事班班可纪。乃见典坟道蕴，经籍旨深。试将便眼之流传，略为从头而敷衍。得其兴废，谨按史书；夸此功名，总依故事。

在“得其兴废，谨按史书；夸此功名，总依故事”后附了一行小字云：

> 如有小说者，但随意据事演说云云。

从罗烨对演说“小说”随意性的宽容，从而反衬出对“讲史”要有所依据的严格，不能信口开河。《梦粱录》中也强调御前“讲史”的王六大夫，他的讲述“字真不俗，记问渊源甚广”。然而，听“说话”毕竟不是上历史课，再说，“说话”人的文化水平不同，听众之间的差别则更大。如果艺人不考虑听众的要求爱好，一味地遵照史书的记载作平淡无奇的叙述，这样必然要失去一大部分收入，这是不符合市场原则的（前面我们曾经说过，通俗文艺除了少数是为特定的政治或宗教服务的以外，大多是商业性质的），除了像王六大夫那样为宫廷或达官贵人服务的艺人，大多还是要迁就听众的接受水平和欣赏趣味的。再说有多少艺人能有王六大夫那样的知识水准，何况当时“说话”人所依据的多是故事或史事

〔1〕见《夷坚志》丁卷三。

的大纲，尚无固定的底本呢！因此，“说三分”者也像其他门类的“说话”（如讲“小说”、讲“诨话”）人，根据自己的实际水平和听众的接受趋向去讲述三国故事。在《三国志演义》出现之前，当有多种形态的三国故事，著名的“说三分”者在安排故事情节上都会有自己的特点，这样才能招徕听众。因此，在宋代“说三分”的故事与陈寿的《三国志》有很大差别，这一点我们从《三国志平话》这部书就可以看出来。

《三国志平话》就是《三分事略》，同书而异名。这部书与历史和后来的《三国志演义》最大不同点有二：一是，果报情节。“三分”一开始有个重要情节，就是汉高祖刘邦做皇帝后屠戮功臣，杀了韩信、彭越、英布。三个负屈衔冤，告到天帝那里，天帝可怜他们，让他们分别投胎成为曹操、孙坚、刘备，刘邦投胎为汉献帝，曹操等人三分了汉家天下。把数十年的三国内战用冤冤相报去解释。二是，造反招安情节。刘关张破了黄巾，为汉朝立下了盖世功勋，但因为没有钱贿赂皇帝身边最亲信的太监——十常侍，不仅没有得到奖赏，反而遭到太守和督邮的欺侮。张飞怒杀太守、鞭打督邮，三人上太行山落草为寇。后来皇帝杀了十常侍等奸臣，派董成“将七人首级往太行山”招安刘关张，于是刘关张下山参加讨董卓。《三国志平话》还有一个重大的创造，那就是刘关张的“桃园三结义”。也许这个故事不是“说三分”的艺人原创，但从流传至今的有关文献来看，确是《三国志平话》第一个把它形诸文字的。上述三件事不仅对后世通俗文艺作品（特别是小说）影响至巨，这些创造还显示了游民思想特征，表达他们对历史的理解和愿望。但这是对历史的重大篡改，特别是前两点。因此，两宋文人在记录宋代通俗文艺演出状况时，不把“说三分”列入“讲史”的范畴，确实是有他们不同于艺人的考虑的。

《三国志平话》还有许多情节与正史及《三国志演义》不同。周兆新在《元明时代三国故事的多种形态》[1]一文中，根据元明两代的“三国戏”和有关三国的通俗小说，并参照历史记载，举出并分析了三国故

---

〔1〕见其所编《三国演义丛考》，北京大学出版社，1995。

事中的许多重要情节，如“三战吕布”、“连环计与貂蝉之死”、“青梅煮酒论英雄”、“关羽降曹与辞曹”、“千里独行与古城会”、“刘玄德独赴襄阳会”、“三顾茅庐”、“博望烧屯与火烧新野”、“当阳之战”、“赤壁之战”等，指出两者之间的差异。从总的倾向看，《三国志平话》比较粗糙，江湖艺人不如文人知识丰富，对高层内部斗争真相的认识也甚模糊，特别是江湖艺人独特的历史认知方式，都在《三国志平话》中有所反映。

《三国志演义》出现之前，三国故事情节在不同的时代的确有多种形态存在。这些形态中，有的属于文人的创作，也有不少是江湖艺人的创造。也就是说，“三国”的故事虽然是以历史为题材的，但是游民知识分子完全可以根据自己的理解作出新的阐释，表达自己对于社会历史的认识与评价。

②《三国志演义》的创作与游民的关系

罗贯中《三国志演义》的出现，使得关于三国历史故事的结构、走向、基本细节逐渐固定下来。直到清代毛纶、毛宗岗父子对《三国志演义》又作了一次较大的修订和批点，才成为现在绝大多数读者所接触的定本。这个本子我们称之为“毛批本”。罗贯中写作《三国志演义》时在元末，当时尚有大量的“说三分”的底本可作参考。《三国志演义》不是像作者自我标榜的“晋平阳侯陈寿史传，后学罗本贯中编次”。也就是说，此书并非完全按照《三国志》的框架加以“演义”的。它实际上是依据两宋艺人说书的底本敷衍而成的。如《三国志演义》的主要线索可以归纳为刘备、关羽、张飞这三位异姓兄弟如何亲如手足，共同奋斗，由地位低下的平民、游民（关羽就被写成“逃难江湖”的游民）“发迹变泰”成为帝王将相的（当然，后来的悲剧结局是历史的真实，便无法更改了）。正像元杂剧《关张双赴西蜀梦》的开篇第一句唱词，“织履编席，能够做大蜀皇帝，非容易”。《三国志演义》的主要部分也是演绎这个过程的。我们读唐人和宋初文人所写有关“三国”故事的作品，还没有见到过这个主题，应该说，这个主题是江湖艺人创造的，它反映了游民对历史与现实生活的理解。而《三国志》本身只是一部史书，比较忠实地记录了东汉末年的战乱、三国鼎足之势的形成、各国为了生存和进一步

统一所作的奋斗，这与《三国志演义》紧紧地以“桃园三结义”和“发迹变泰”这条线索展开故事是根本不同的，《三国志演义》叙事主要是以西蜀一方为主要视角的。读者都有这样的体会，刘关张三人去世以后，《三国志演义》精彩度便一落千丈，人们的阅读兴趣遽然下降，到“五丈原汉丞相归天”以后，则令人不愿卒读。这是因为小说作者在一开始营造的使刘关张“发迹变泰”的氛围完全消失。作者写《三国志演义》时，承继了宋元江湖艺人“说三分”的传统主题，他制造了使刘关张“发迹变泰”的导向，最后他又亲手掐断了这个导向，因此才使得认同这个主题的读者感到索然无趣。

元代士人社会地位低下，罗贯中又生活在改朝换代的大动乱中，元末明初数十年的战乱必然给他以极深刻的影响，使他憧憬建功立业和由之而诞生的太平盛世。他一生背井离乡，四处飘泊，浪迹江湖，混迹下层社会，没有功名与仕宦的经历，自号“湖海散人”,〔1〕可见罗贯中是一位接近游民的落魄文人。这种经历使他对游民的生活与梦想，对平民的喜好，能够有一定的了解。因此，《三国志演义》才以江湖艺人的各种“讲史”本作为主要依据和叙事框架。我们如果把《三国志演义》和唯一传世的江湖艺人编写的《三国志平话》〔2〕作一比较，可以发现，两者在篇章结构、叙事次序、人物形象的基本性格的塑造上大多相去不远。不同的是，《三国志平话》故事粗糙简略，有些地方明显地表现出由于游民知识分子文化程度低下，使故事情节和人物性格有许多不合逻辑之处，叙述的文字也较为拙劣罢了。还应该看到，由于《三国志演义》的作者罗贯中，以及对《三国志演义》作较大改动和修订的毛氏父子都是主流社会的文人，而且都有不同程度的正统思想，他们对江湖艺人所创造的三国故事系统（包括说唱艺术的底本、戏曲等）中的粗糙、荒诞之处，及其所反映的游民的某些历史观念是嗤之以鼻，加以鄙弃的。罗贯中和毛氏父子们为了求得主流社会的肯定和认同，在撰写和修

〔1〕 见贾仲明《录鬼簿续编》,《中国古典戏曲论著集成》本，中国戏剧出版社，1959。

〔2〕 另有一刊本名《三分事略》，两者大同小异，只是出版年代与出版者不同。《三国志平话》在后。

订《三国志演义》的时候也有意识地向史书靠拢，从史书中采摭了大量的细节充实原有的框架，这就造成了《三国志演义》的“七分实事，三分虚构”的特点。这个特点几乎成为历史小说创作的典范。

鉴于《三国志演义》实际上是宋元江湖艺人通俗文艺作品的史书化和文人士大夫化，那么，我们在讨论《三国志演义》的游民文化特点时，就不能不考虑到其他一些传世的有关三国的通俗文艺作品，如《三国志平话》和一些早期的三国戏等。这些作品往往渗透了更多的游民意识，保留着更多当时的江湖艺人说唱与表演时的痕迹，从中可以观察到没有经过文人修饰的江湖艺人思想意识的本来面貌。这类作品很多，我们可以拉出一个很长的名单。比较重要的有：元代至治年间（1321—1323）所刊的《新全相三国志平话》，书眉标有“建安虞氏新刊”。（所谓“旧刊”，大约就是错误极多的《三分事略》。据刘世德先生考证，[1]它刊于至元三十一年（1294）。传世的关于三国的通俗小说当以此为最早）。明代成化戊戌年（1478）永顺堂所刊的《新编全相说唱足本花关索出身传》四种（其他三种为“认父传”、“下西川传续集”、“贬云南传”）。这部书虽然刊刻较晚，已经到了15世纪后半叶，但据澳大利亚汉学家马兰安女士推测，“《花关索传》的故事在罗贯中生活的十四世纪可能已广为流传，尽管这部说唱词话是达一百年以后才出版的”。[2]因此，马氏甚至认为它也是《三国志演义》的素材来源之一。元明戏曲中无名氏的《刘关张桃园三结义》、《张翼德大破杏林庄》、《张翼德单战吕布》、《莽张飞大闹石榴园》、《诸葛亮隔江斗智》、《走凤雏庞统掠四郡》等等，这些作品保存了较浓重的游民意识，都可以看作是游民意识的载体。

### 3.《水浒传》的形成与游民

《水浒传》在皇权专制时代被看成“诲盗”之作，屡遭禁焚；20世纪50年代被当作歌颂农民起义的文学作品，大加吹捧；70年代认为它“只反贪官不反皇帝”，歌颂了投降派，又遭贬斥。这种对《水浒传》主

〔1〕见《文学遗产》1984年第4期。
〔2〕《〈花关索说唱词话〉与〈三国志演义〉版本演变探索》，载于《〈三国演义〉丛考》。

题的认识是同当时的政治环境密切相关的，不可能得出深入的、理性的、公允的、接近事实的结论。另外，对《水浒传》主题阐释。还有为“市井细民写心”说，“强人说给强人听的故事”以及“反贪官”说等等。这些说法都有一定的道理，但又都在某种程度上忽略了对《水浒传》形成过程的考察，也无视其最初作者的身份和生活状况，并对此的分析等。如果注意到这些问题，再去考察《水浒传》出现的原因及意义，便能得出较为接近事实的结论。

最早的“水浒”故事产生于宋代，现在我们能够见到最早的“水浒”故事，只是《大宋宣和遗事》中的六节，从“杨志等押花石纲远配卫州”到“张叔夜招宋江三十六将降”，总共不过三四千字。这可能是“说话”人用的提纲，它以极简略的文字叙述了宋江等人起事的原因，三十六人聚义和被招安的过程。除此而外，罗烨在《醉翁谈录》的《舌耕序引·小说开辟》中叙述“说话”诸家时，指出：“公案”类有“石头孙立”；“朴刀”类有“青面兽”；“杆棒”类有“花和尚”、“武行者”等。元杂剧中也有一些关于梁山英雄好汉的故事，流传至今的就有《黑旋风双献功》、《同乐院燕青博鱼》、《梁山泊黑旋风负荆》等六种。《水浒传》作为长篇小说，是在这些通俗文艺作品的基础上加工而成的。

从历史的真实来说，宋江只是一股力量不甚强大、但是十分精悍的绿林好汉。他们只有三十六个人（后世的“说话”人把他们夸大为三十六大伙），纵横驰骋于京西、河北、山东、淮阳之间，有时剽掠至海边。三十六人之间的团结十分紧密，有“来时三十六，去后十八双。若还少一个，定是不还乡”之说。这一伙人采取的是打了就走的策略，“官军数万，无敢抗者”。他们勇敢的传奇经历，特别是他们之间的团结精神（也就是江湖义气），使那些流落江湖，无依无靠，只是凭出卖技艺得以维持生存的艺人们为之神往。

在史书如《三朝北盟会编》[1]、《资治通鉴后编》[2]中，又有他们最终被朝廷招安，奉旨讨平方腊（方腊的武装斗争才是真正威胁到朝廷

---

〔1〕 卷五二，《四库全书》本。
〔2〕 卷一〇一，《四库全书》本。

安危的心腹之患，因为江浙太湖一带是汴京的生命线，粮食、财物皆仰仗此地)，因功封官的记载（这可能是符合实际的)，这在江湖艺人们看来也是一种“发迹变泰”，而且，宋江等人被招安封官确实引起了当时士民普遍的羡慕。北宋末年的吏部侍郎李若水，曾有《捕盗偶成》一诗记此事：

去年宋江起山东，白昼横戈犯城郭。杀人纷纷剪草如，九重闻之惨不乐。大书黄纸飞敕来，三十六人同拜爵。狞卒肥骖意气骄，士女骈观犹骇愕。[1]

诗中生动地描写了宋江等三十六人进入汴京“拜爵”时得意洋洋，和老百姓拥挤在道边延颈观望的情景，可见这件事在当时影响之大。北宋、南宋之间，被“招抚”的“盗”很多。特别是南宋建立之后，原来在北方的“盗”(如太行山一带的“盗”)，许多都参加了抗金斗争，他们大多数被蜷曲在西子湖畔的南宋小朝廷封为“忠义人”，并遥授官号。这不仅使落魄的游民羡慕，而且，在京城的瓦子勾栏里，演说过去活跃于北方的绿林好汉的故事，似乎已经不是敏感的题材了。对于那些秉性“忠义”，接受招安的“侠盗”，不仅江湖艺人爱说，各个阶层的广大听众也都爱听。这里有心理上的原因，平庸的日常生活使人们渴求心灵上的冒险，以追求刺激；也有政治上的因素，痛恨北宋官军的软弱，不由自主地就要赞美他们的对立面剽悍的“强盗”。钱钟书先生谈到梁山泊事件时说：

直到南宋灭亡，遗老像龚开痛恨“乱臣贼子”的“祸流四海”，才想起宋江这种“盗贼之圣”来，仿佛为后世李贽等对《忠义水浒传》的看法开了先路。[2]

---

〔1〕《忠愍集》，转引自马泰来《从李若水的〈捕盗偶成〉诗论历史上的宋江》，见《中华文史论丛》1981年第1期。

〔2〕见《宋诗选注·序》，人民文学出版社，1979。



**图6.1　宋江全伙受招安**

“若要官，杀人放火受招安”，这也是游民“发迹变泰”理想中的一种。

实际上这种心态的产生要早于龚开一百多年。北宋灭亡以后，从北方逃难到南方来的人们和江湖艺人就想到了这些“盗贼之圣”。在《大宋宣和遗事》（此书体例独特，当为文化不高的南宋江湖艺人所创，但有元人修订的遗迹）这部摘录旧籍以展示北宋衰亡之原因、靖康之耻和徽钦二帝被俘及羁押之惨的野史中，大多数材料来源于史书和私家笔记，而独有其中所录宋江等人故事，则似“说话”人口吻，以白话为主，与全书的风格迥异。可见南宋的“说话”艺人对这伙强人的重视，并反映出了听众的喜爱。在此基础上，才诞生了那些以单个的梁山泊（或说太行山，另一系统的宋江故事是在太行山聚义，但未传下来）英雄为主角的传奇，如“花和尚”、“武行者”、“石头孙立”、“青面兽”等“说话”的名篇。

梁山故事的流行，可能与宋江的特殊身份有关系。宋江是个吏人，廖仲安先生在《再评宋江》[1]一文中，对宋代胥吏地位和其群体特征作了论述。他们“蔽上欺下，侵官病民，根固窟穴，缔交合党，确实很有神通”。他们比“官”办事能力强，而又待遇低，甚至没有正当的收入，更没有升入“官”的可能；他们了解和熟悉本衙门和本地情况，但在本衙里又没有决策权力。于是，他们不可能忠心耿耿为其所依附的政权服务；他们脚踩黑白两道，在合法与非法之间捞取个人最大的利益。另外，很重要的一条就是，他们没有受过许多“经义”熏陶，在干非法的勾当和与黑道人物往来时，不会有很多心理障碍。正像廖仲安先生指出的：吏胥与“盗贼”之间没有不可逾越的界限，而且“愈是胆大冒险，敢于闯越这条界限的人，在江湖上就愈有威望”。[2]在南宋国势日渐疲软的过程中，一些过去不入流的群体，包括胥吏、江湖游士、有犯罪前科的豪客，逐渐被一些注重功利的文人士大夫所重视，希望把他们纳入主流系统，给他们以出路，让他们全心全意为朝廷服务。实际上，终南宋之世，这也只是一个幻想，因为如何寻找和选拔这些人物完全，没有一个可操作性的方案。吏胥游移于合法与非法之间，依违于官场与江湖

---

〔1〕见《文学遗产》1985年第2期。
〔2〕见《再评宋江》。

之间，成为社会“边缘人”，这种社会位置很近于游民。因此，江湖艺人对这批人有亲近感，乐于把他们的事迹编成通俗文艺作品在民间演播。

应该说，宋江三十六人的造反行为，在北宋宣和年间的政局之中算不了什么大事，从当时的正史史料记载之少就可以看出这一点。近几十年来论述到宋代“农民起义”，言必及梁山，这完全是《水浒传》这部小说的影响。然而，南宋初年，江湖艺人在临安的瓦子里开始演说宋江等人故事的时候，南方人中知道这个故事的人还是很少的，特别是在文人士大夫的圈子里。龚开在《宋江三十六人赞》的序中还说，“宋江事见于街议巷语，不足采著”。也就是说，文人们只是从市井的“说话”中才了解到关于宋江的事迹，后来又从《三朝北盟会编》等史书中得到证实。那么，江湖艺人是如何把宋江三十六人的故事说得栩栩如生，以致后来形成鸿篇巨制的呢？

首先是宋江等人流动作战，波及到今日的山东、河南、河北、苏北、皖北等省区，他们旗锋到达的是一州一县，其所震动的则是一大片。夜里宋江三十六人从村镇或乡间呼啸而过，第二天在这些地方必然创作出一批“神话”。所以，宋江一伙虽然人数不多，但影响大，在北方人中影响尤大，几乎是家喻户晓。其次是江湖艺人流浪四方，处处“打野呵”（瓦子以外的露天演出），消息自然灵通，何况这样的事迹和传说最能引起他们的共鸣与听众的好奇心。我们从现在传本的《水浒传》中也可以看到，流落到临安的北方（特别是汴京）艺人参与这个故事创作的遗迹。如书中第三回写在渭州的鲁达宴请史进、李忠，有云“来到州桥之下一个潘家有名的酒点”。“州桥”是汴京主干道朱雀大街上最有名的大桥，“潘家”酒店也是汴京大酒楼之一。镇关西郑屠户开的肉铺所在的“状元桥”，则是临安一个重要的地名。城南左厢、城北右厢、城西厢都有状元坊，以城西得名最早。这些说话艺人只有在汴京、临安生活的经验，并没有在渭州（今甘肃平凉一带）生活过，所以在具体描写渭州景象细节时，就不自觉地用了他们所熟悉的汴京与临安的地名。

严敦易、王利器等先生都认为，《水浒传》的形成与演变同南宋时期在北方坚持抗金斗争的“忠义人”（宋高宗也称坚持抗金的北方遗民为“忠义人”，包括那些原来本是落草为寇的强人，特别是那些在太行

山上落草的强人）有关。王先生认为，所谓《水浒全传》是由三个本子改造编纂而成的，其中就有以太行山忠义人故事为主的底本。南宋初年，许多在北方沦陷区坚持与金人占领者作战的领袖人物及其英雄事迹，被“说话”人所取材，与宋江等好汉的故事混在一起为听众演播。在天子脚下的临安公开颂扬造反，还是会触犯忌讳的，而铺张赞颂“忠义人”的故事，谁也不敢明目张胆地反对，因为“忠义人”在南宋之初是个特别热门的话题。北方时常有忠义人奋起，南方时常有忠义人来归正，从天子到民众，往往把重回旧京的希望寄托在“忠义人”身上。实际上，忠义人群十分复杂，其成分有当地结寨自保的土豪士绅，有占山为王的“强人”，有战败崩溃而又拼凑在一起的散兵游勇，当然也有对金人统治不满的反抗者……他们大多是流动作战，往往是散而聚，聚而散。抗金作战时，他们大多数聚在一起，但由于物质条件太差，极易被大股金兵打散。他们虽然手中有南宋朝廷发给的做官的告身，但是没有给养，没有吃穿，因而抢劫、杀人越货是经常的，有时甚至还有吃人的现象。“壮志饥餐胡虏肉，笑谈渴饮匈奴血”，不是文学上的夸张形容，而是生活中的残酷现实。更要命的是，在这些“忠义人”之间，也常常发生相互拆台、互相攻击的现象。因此，尽管“忠义人”出身经历不同，但是在长期的艰苦斗争中，他们逐渐绿林化了，他们的性格、思想意识已经和我们所说的江湖游民没有什么差别了。这些人的故事汇入到宋江等的纵横驰骋的造反史中，是水乳交融的，同样也成为游民意识的载体。

## 二、游民意识在《水浒传》和《三国志演义》等通俗作品中的表现

意识存在于人们的头脑之中，它是人的感觉和思维等心理过程的总

和，包括感性、悟性、理性等诸多方面。我们不可能一一加以探讨，而且其中许多是属于个体性的。当我们研究游民这个群体的意识时，就要舍弃那些个别性的问题，而要抓住带有普遍意义并与社会能够发生互动作用的问题，作深入的探讨。本书所涉及的游民意识，主要包括游民的群体性格、游民的人格楷模、游民的价值取向和游民的社会理想。当然，这四个方面之间是密切相关的，很难截然分开，它们都是由游民所处的社会地位、经济地位和他们特有的经历决定的。

### 1. 游民的群体性格

①脱离角色位置以后

游民是脱离了社会正常秩序与社会网络的无根一群，中国古代的游民，是脱离了宗法家族和主流社会有效控制的一群。他们在社会中的特殊地位及其独特的经历，造成了他们群体性格的独特性。这独特的一面突出表现在他们对自己的观念、性格、情绪很少加以掩饰上。

文明也可以说是特定意义和特定环境下的掩饰，是对人的动物特性、蛮性的掩饰与克制。皇权专制社会的主流意识——儒家思想强调“克己复礼”，也就带有克制动物性、蛮性泛滥之意。荀子就认为性善是后天学习的结果，而人先天的本性则是恶，必须用礼加以规范和限制。中国皇权专制社会的文化形态以小农生产为经济基础，以地域、宗法为联系纽带，用现代的眼光看，其阻碍社会健康发展的表现为：愚昧——因为生产力发展水平低下，人的认识能力很低，缺少理性和分析能力；野蛮——因为文化普及程度很低，所以想事情、做事情往往凭动物性本能；拉帮结派、党同伐异——这是由宗法群体的排外性所造成的，非我族类，其心必异；注重眼前功利——这是由小农生产决定的，眼光只到鼻子尖，不能看得更远。儒家思想是宗法制度在思想意识层面的表现，它必然对这种极端愚昧、野蛮、扼制人性健康发展的文化形态起着维护和强化的作用，这是毋庸置疑的。这也是“五四”先贤要“打倒孔家店”的理由。但是，作为一个有广泛和深远影响的思想流派，也必然有其超越的一面，有符合人类永恒价值的健康的文化因子。儒家向往大同社

会，主张忠恕仁爱之道，强调“恭宽信敏惠”，张扬“四海之内皆兄弟”等等，都是很好的例证。中国古代传统文化中的不光彩的一面，被历代儒者所制造的“仁爱”、“忠恕”、“君子群而不党”、君子“忧道不忧贫”等富于诗意的幻想所掩盖。

儒家所提倡的对自己欲望的克制和对他人忠恕的主张，目的是重视人的角色位置，不要偏离，这样才能维持社会的稳定。

> 齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”
>
> 《论语·颜渊》

在主流社会中保有具体社会位置的人，都是了解自己所处角色的权利与义务的。士大夫们看重自己在社会群体中的角色位置（即社会与亲缘关系的君、臣、父、子、兄弟、朋友等等），谨守传统思想为这些角色所规定的一切（这些规定有的是合理的，即符合人性的；有的是不合理的，即违反人性的），他们往往戴着假面度过一生。“四民”之中的农民、手工工人、商人，只要他们有产有业，他们也要担负宗法社会所赋予他们的角色义务。因此，从本质上来说，儒家的政治与道德规范也许是虚伪的，因为他们倡导的许多规范是得不到人性的认同的；但是也应该看到，儒家的确也给古代中国皇权专制文化的黑暗面涂上了许多亮色，历史上的志士仁人、嘉言懿行，绝大多数是在儒家思想熏陶下产生的。这是一个悖论。试想，如果皇权社会选择了法家思想作为社会主流思想意识的话，那么，古代中国是不是会更黑暗、更丑恶一些呢？

游民与佣伙在角色规定下的“四民”不同，他们脱离了主流社会，失去了自己的角色位置。许多游民无妻无子，没有为人夫、为人父的职责，他们脱离乡土社会，没有宗亲故旧的监督，也就不必顾及面子，更不会有耻辱的感觉。他们是没有根柢，随着时势浮沉游荡的一群；他们没有地位，失去了社会的尊重，这样也就不必违心地去做顾及脸面的事情。因此，他们是反对现存的社会秩序的，也不必考虑角色位置为人们

所设置的种种规定。他们很少有固定的财产，有的甚至为一顿饱饭都要费尽愁肠。为此，他们极端重视眼前利益，不太顾及离现实较远的后果。所谓“人无远虑，必有近忧”。他们很少有文化教养，也就没有了文饰的习惯。一些为社会舆论所不容、被通行道德所鄙视的行为，他们常常不以为非，而且为了达到眼前的目的，也很少有固定的是非观念；一些士大夫甚至普通人都要掩盖的观念和性格，在游民看来没有掩饰的必要。从这一点上来说，他们是很“真”的，但是这个“真”很少与“善”和“美”联系在一起，而是赤裸裸地表现出中国文化传统的阴暗面。如果说儒家思想，特别是早期，抑制、缩小和掩饰了传统文化中的黑暗面的话，而游民则对传统文化的黑暗面起了放大效应。总之，主流社会对于人们的种种规范，如果不是有严刑峻法摆在眼前，游民是不太顾忌的。人们不怕犯罪，而是怕犯罪被抓到。游民的思想意识和行为表现出强烈的非规范性。这些我们在《水浒传》、《三国志演义》、《三国志平话》和其他一些反映游民意识的通俗文艺作品中，可以清晰地看到。

②强烈的反社会性

这里所说的反社会性，是指反对当时占主流地位的社会秩序。人们要生存，必须按照一定的社会秩序和规范生活，否则连最简单的生产也不能维持，会因为连续不断的冲突耗费掉人们的所有精力。然而，如果社会秩序出现了当时人们公认的极不公正的现象，在忍无可忍的情况下，习惯于遵守社会秩序的人们也会勇敢地起来用暴力的手段反抗和破坏既定的社会秩序，有时在反对旧的社会秩序的同时，还向往或力图建立一个全新的更合理的社会秩序。这种反社会的行为不仅得到大多数人的认同，而且还会受到历史的肯定。因此，“反社会”行为不完全是一个贬义词，当然也不能完全作褒义词使用，我在本书中是把它作为中性概念来使用的。游民是被主流社会抛出的一群，他们一无所有，谋生艰难，又受到“四民”的歧视，甚至被驱来赶去，没有安身立命之地。因此，他们反抗主流社会和既定的社会秩序几乎是必然的。他们处在社会的最底层，他们意识到，只有在剧烈的社会冲突中才会改变现有的一切。他们不理会秩序，欢迎冲突，甚至欢迎剧烈的社会冲突和社会动

乱。

游民毕竟不是革命者，革命者在社会冲突中要改变社会，改变旧有的社会秩序，建立新的社会秩序，甚至要确立一种实现新的社会秩序的规则。而游民在社会冲突中要求改变的只是自己的经济地位和社会地位，并不要求改变原有社会秩序的规则，更谈不到创立实现新的社会秩序的规则。神话小说《西游记》中孙猴子说的“皇帝轮流坐，今朝到我家”，是游民社会变革意识的典型概括。在中国近一千多年的皇权专制社会的中、晚期，充满了这种冲突。在社会最底层的游民不仅有可能通过反社会的动乱改变自己的地位，而且，在许多大规模的社会冲突中，不少游民真的跃上了社会的顶峰，朱元璋及其手下的一批将领就是一例。游民的反社会行为有其合理性，但是没有什么进步意义。

游民对于社会动乱是采取欢迎态度的，这与“四民”求稳怕乱，“宁为太平犬，不为乱世人”大不一样。《水浒传》和《三国志平话》在开篇都带着点幸灾乐祸的心态来写社会动乱的“必然性”。前者是写“洪太尉误走妖魔”，任性的洪信，掘开地穴放走三十六天罡、七十二地煞，导致天下扰扰，社会不得安宁；后者写轮回报应——三国三分天下是汉代开国皇帝刘邦屠戮功臣种下的业根所结之果。下场最惨的汉献帝、伏皇后是暴虐的刘邦和吕后转世，曹操、孙权、刘备是韩信、彭越和陈豨的后身。当然，作者对天下大乱原因的解释是错误的，但是在其叙说与描写中，处处点明了这种动乱的必然性与合理性。作者心中钟爱的英雄人物都在这个动乱的世界里一展其长才，在动乱中获得了自己的发展（说庸俗点也就是荣华富贵），从根本上改变了自己的处境。

我在前面讲过，早期通俗文艺的作者多是江湖艺人，他们所理解的最激烈的反社会行为就是上山落草。《水浒传》不用说，它就是以游民造反为题材的。令人奇怪的是，“三国”的故事，其主要事实在史书中都有明确的记载，刘关张都有传记在，而《三国志平话》的作者还是把刘备、关羽、张飞与“往太行山落草”联系了起来。而且，要消灭黄巾军非刘关张三人而不行，于是，朝廷要生存，就必须杀掉痛恨刘备等人的“十常侍”，并将他们的首级给刘关张送去，赦免他们的造反行为，

招安他们，给他们官做。这是一个很奇怪的情节，当时刘备仅仅是一个县令，哪里来的这么大的威慑力，使得朝廷如此期待他们，像燕太子丹期待勇士荆轲一样（像荆轲那样见过大场面，在秦王面前而无丝毫畏惧心的人的确难得）。这不仅违反历史事实，而且大不近情理。《花关索出身传》也是写关、张互相杀了对方的全家以后，去到“兴刘山”落草，“替天行道作将军”。这便是游民知识分子对于历史的理解。《三国志演义》没有写到刘、关、张落草，但因为它的主干是依据江湖艺人“说三分”的多种底本编纂改写而成，所以仍让刘关张特别是张飞，保留着浓郁的“萑苻之盗”的色彩，使得写帝王将相的“三国”，总沾染些绿林色彩。这种占山为王、打家劫舍的行为，虽然与统治阶级的过度剥削压迫密切相关，但是它搅扰的是整个社会中的各个阶层的人们，并非是完全针对统治阶级的。前面说过，在宋代，特别是在北宋、南宋之交，上山落草、拉竿子造反也是游民一种发迹变泰之道，因为宋代统治者对待造反者虽有两手——“剿”和“抚”，但以“抚”为主，在统治力量相对衰弱的北宋之末、南宋之初就更是如此。所以，造反是一种“曲线求官”之道，比直线求官还要快捷和容易，而且游民和游民知识分子中的绝大多数是断绝了“直线求官”这条路的。

落草为盗是激烈的反社会行为，但还有许多在日常发生的、不显著的破坏社会治安的行为，这也是一种反社会行为。这在《水浒传》和一些话本小说以及元杂剧中有大量的描写。元代高文秀《黑旋风双献功》中，宋江上场诗云：

> 家住梁山泊，平生不种田。刀磨风刃快，斧蘸月痕圆。强劫机谋广，潜偷胆力全。弟兄三十六，个个敢争先。

世上存在着这些反社会现象，描写它是正常的，这也是文艺作品的社会功能之一。作者写到这些非法行为时，不仅主人公毫无愧怍之情，关键是作者也不以为非，有的还作为英雄行为津津乐道。如张青、孙二娘在孟州道上开黑店，滥杀无辜，劫取财货；时迁偷鸡摸狗、跳篱骗马；《史

弘肇龙虎风云会》中的史弘肇、郭威胡作非为，作者都采取了肯定的态度。在传世的一些以“水泊梁山”为题材的元杂剧中，作者更是大胆地肯定“风高敢放火连天，月黑提刀去杀人”[1]这样的行为。作者笔下的主人公对于现存的社会秩序与规范敢于以暴力手段去打破，而这样干的目的也就是“糯酒佳肴连夜饮，歌儿舞女列筵席”，[2]并没有把“解民之倒悬”放在第一位。实际上即使有“解民倒悬”的口号，也往往是争取支持的幌子。

③政治与社会斗争中富于主动进击精神

在古代的中国社会里，“四民”受到严密的控制，宗法网络与行政机构双重统治，一点儿也不给人们的个性以自由发展的空间。特别是秦始皇统一中国之后，便用强力芟除了春秋、战国以来士人们在各个领域所展示的雄风英采，这些士人们除了做统治者的驯顺的工具和老老实实“以吏为师”外，没有任何可供发展的选择。如果稍有背离，等待他们的是各种刑罚。知识阶层如此，更不用说一般的老百姓了。在百姓之间，统治者提倡相互“告发”，后来又发展成为一种普遍的告密制度，特别是“连坐法”实施以后，更进一步使得个人的一切都赤裸裸地暴露在众目睽睽之下。此后的两千多年“皆秦政也”（谭嗣同语），也即“百代皆行秦政制”。这种“政制”的关键在于，如何把老百姓管得服服贴贴，纳粮交税，做老老实实的如同羔羊一样的顺民。美其名曰“治国平天下”。两千多年来，作为主导的社会意识的儒家思想，本身就是一种强调自我约束、反对“犯上作乱”的思想体系。这样，处于主流社会的人们长期在外力和内心的自我压力（这是统治阶级实施各种教育的结果）之下，本来发育极不完善的个性萎缩了，进取的精神削弱了，仿佛成为被阉割的中性生物。

在严酷的皇权专制的统治之下，为了生存与安全，臣民大多奉行一种明哲保身之道。现实生活之中充满了危险与杀机，动则得咎。老子形

[1] 见高文秀《黑旋风双献功》。
[2] 见无名氏《王矮虎大闹东平府》。

象地说：

> 天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。
>
> 《道德经》

老百姓在“圣人”（君王）眼中只是祭祀之后用完便弃置不用的草狗一样，无足轻重，可以随便践踏。统治者用极残酷的手段对付民众，一人有罪，全家、全族乃至邻里都会受到株连。“夷三族”、“夷九族”乃至“夷十族”，是对于反抗者的严厉惩罚，这在世界其他地方是很少见的。古代的种种肉刑的“科学”与残酷，也是其他民族很难想象得到的。皇权专制统治阶级还通过种种制度（如户籍制度、里甲连坐制度等）强化对老百姓的人身控制。士农工商有家有业，长期处于这种统治下，除了退守自保，别无选择。老百姓没有任何有组织的力量可以与国家权力相对抗，更没有任何力量可以制衡国家的权力，没有其他任何一种与此不同的生活方式可以作为参照（少数民族那种上下较为平等的部落生活，又被视为野蛮），更没有一种新的社会制度可供选择。统治阶级的思想家还在制造“君臣之义无可逃于天地之间”的舆论，使老百姓不敢产生一丝一毫的非分之想。老百姓除了采取最极端的办法揭竿造反外，没有其他争取权利的方式，只有“忍耐”。皇权专制统治者对于平民百姓的身体与精神的双重威胁和摧残，使得老百姓凡事不敢为天下先。他们不仅缺乏实现自我价值的勇气（大多数人甚至连想都没有想过这个问题），而且，丧失了生活的主动性，一切听从命运的安排。这样，中国的“顺民文化”也许在世界上是独领风骚的。两千年来，在“顺民文化”熏陶下的臣民使统治者感到安全与保险，也使他们理直气壮地以全民的代表者自居，把那些无视他们设置与安排的游民视为“莠民”，看成化外之民，必须时时刻刻加以提防。

游民无家无业，一无所有，处于社会的最底层，他们确实是被抛在统治者精心编织的网络之外。统治者的严密与残酷的控制手段往往对他们无可奈何。游民要生存，就要有意无意地破坏现有的社会秩序，甚至

是触犯王法（触犯法网后，无非再亡命江湖，他们本来也就在江湖之上)。当“四民”中的某个人沦为游民以后，他的生活第一课就是敢于冒风险，敢于无所不为，就像要想上梁山就要先有个投名状（也就是要敢杀人）一样，没有这个胆量就生存不下去，就会饿死，就会被淘汰。久而久之，冒险精神就成为他们性格特征的一部分。在反社会的行动中，在与皇权专制统治者的对抗中，他们显得特别具有主动精神和进攻性，是现实生活造就了他们的群体性格。

《三国志平话》中的刘备、关羽、张飞三个人物形象，不仅与历史真实相差甚远，就是与经过文人加工的《三国志演义》也是大有区别的。因为“平话”是江湖艺人的作品，他们是把刘、关、张三人，当作游民领袖来理解的。因此，不仅张飞鲁莽，富于进攻精神，刘备、关羽也大体相同。如“怒鞭督邮”是关张二人开的头，刘备也没有反对，最后还把督邮斩为六段，三人上山落草去了。而《三国志演义》就不是这样处理的，关羽与此事无关，刘备摆出儒者风范加以制止。这是三国故事文人化的结果，因为作者要把刘备塑造成忠厚长者的形象，关羽塑造成义薄云天的义士的形象，所以必然要改变对刘、关的写法。《水浒传》中典型的游民李逵、鲁智深、武松、石秀等，都是进击精神最强的人，特别是在关键时刻他们决不犹豫，往往是采取“先下手为强”的做法。如鲁智深拳打镇关西，武松血溅鸳鸯楼、滥杀无辜，李逵劫法场，石秀跳楼劫法场等，都是先声夺人，使对方没有准备，难以反抗。即使统治者的迫害并未直接降临在他们头上，为了生存和发展，他们也往往主动向统治者发动进攻，所以游民问题是皇权专制统治者最感困扰和头疼的。《水浒传》的最末一回还写到宋徽宗梦见李逵找他报仇，抡起双斧，径向他砍来，吓得他出了一身冷汗。这个情节是具有象征意义的，游民是最令统治者感到不安全的。一些本来不是游民的人，当他们堕入游民的境遇时，其性格、心态都会发生变化。林冲的性格从委曲求全发展到勇于复仇，坚决主张进击；从火烧草料场，火并王伦，到反对招安，可以看出他主动进击精神的形成过程，这是与他的社会地位的变化分不开的。

这种主动进击的精神，在一些游民身上发展成为“谁强谁有理”的“强盗逻辑”，在李逵这个人物形象上，表现得十分明显。《水浒传》第七十四回“李逵寿张乔坐衙”，写李逵在寿张县代替知县坐堂，表演了一出审案喜剧。他审理打架斗殴案，不问是非曲直，只是赞美会打人的：“这个打了人的是好汉，先放了他去。这个不长进的，怎地吃人打了，与我枷号在衙门前示众。”这种态度实际上是表现了游民对于力量的崇拜，对于人间应有的秩序的蔑视。游民们一无所有，只有两膀子力气和一身好武艺，他们就是靠这些在江湖上得以生存和发展。《水浒传》中的人物往往还从自己的认知出发，以为自己凭着暴力解决世间的人事纠纷，正是为人间主持正义。武松醉打蒋门神，为施恩夺回了快活林酒店后，在宴会上对诸邻居说，自己并非是施恩的属下，来为他出气，而是抱打不平，“我从来只要打天下这等不明道德的人。我若路见不平，真乃拔刀相助，我便死也不怕”。实际上，施恩与蒋门神相去无几，他也是当地一霸，是当地黑恶势力的的头头，不过武松与施恩关系好而已。夺回快活林这件事却正反映了游民敢于主动进攻、先发制人的精神，打了蒋门神个措手不及，灰头土脸。电视剧《水浒传》主题歌“该出手时就出手”一句，极为准确地表达出游民的心态，这正是游民在利益的争夺中比较容易取得成功的原因之一。

“霸”本来是“伯”的借字，有首领之意，春秋时称诸侯之长为“霸”，本无贬义。由于传统上对“出头椽子”的畏惧和厌恶，它逐渐变成了带有贬义的一个词汇，含有“恶势”、“强横”、“只讲力，不讲理”、“谁强谁有理”等义。对于“称霸”，人们是采取否定态度的，因为只凭力量不凭理，那还不成了强盗世界？而《水浒传》中对于许多“称霸者”是肯定的，因为在作者心目中，敢“称霸”是具有主动进击精神的表现。上面说的施恩便是快活林的一霸，后被蒋门神抢去，武松又为他夺回，故有第二十九回“施恩重‘霸’孟州道”，对施恩“称霸”于孟州是肯定的，回目的文字里也透露出洋洋得意。又如浔阳江一带有“三霸”，他们干的都是伤天害理的勾当，“三霸”中的李俊，同样也洋洋得意地对宋江说：

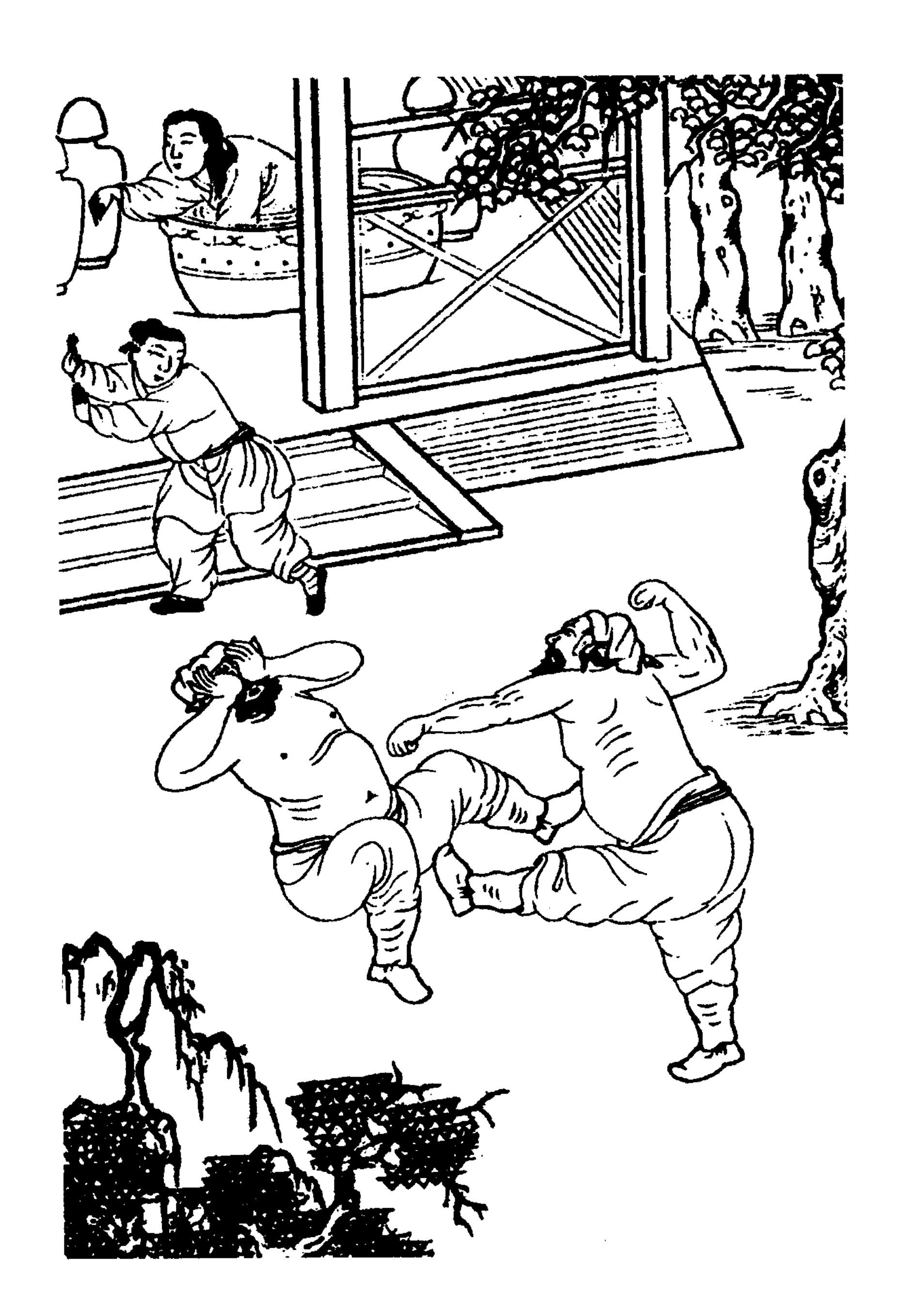


**图6.2　武松醉打蒋门神**

施恩与蒋门神争霸快活林，两者都非善类，只因为施恩对武松颇为关照，后来上了梁山，最终武松又杀了蒋门神，好像正义就在施恩、武松一边了。从中可见《水浒传》作者缺少正确的是非观念。

> 我这里有三霸，哥哥不知，一发说与哥哥知道。揭阳岭上岭下，便是小弟和李立一霸。揭阳镇上，是他弟兄两个（指穆弘、穆春）一霸。浔阳边做私商的，却是张横、张顺两个一霸，以此谓之三霸。
>
> 《水浒传》第三十七回

“三霸”中的六个人都是书中的正面人物，最后也都上了梁山。“霸”，这种令人听而生畏的字眼，在李俊口中成了骄傲的本钱。因为他们把“称霸”视为敢于向社会秩序主动进攻的表现，循规蹈矩的人们谁敢“称霸”呢？因此，“称霸”的人们认为自己也是叛逆者，只是没有树起造反的大旗罢了，他们最后上梁山也是顺理成章的。

游民中的许多造反者打出“替天行道”的旗帜，以证明自己行为的合法性。它最早出现在元代“水浒”题材的杂剧中。《李逵负荆》中有“杏黄旗上七个字，替天行道救生民”，《还牢末》有“俺梁山聚集豪英，要替天行道公平”。在这个口号下，游民反抗者可以积极向皇权专制统治者进攻，可以向社会讨还公道，可以为了自己小团体的私利予取予夺，也可以蔑视和破坏人间社会的一切成文与不成文的规范或法律。总之，它是极具弹性的一个口号，极易成为干一切于己有利事情的借口。这个口号被《水浒传》的作者所接受，影响后世近千年。从内容上来说没有什么新奇之处，不是什么特别“革命”的口号。按照“天”的代言者——九天玄女——的权威解释就是：全忠仗义为臣，辅国安民，去邪归正（见《水浒传》第四十二回）。梁山好汉浪子燕青，在李师师家对宋徽宗说：“宋江这伙，旗上大书‘替天行道’，堂设‘忠义’为名，不敢侵占州府，不肯扰害良民，单杀赃官污吏、谗佞之人，只是早望招安，愿与国家出力。”应该说，这些符合皇权专制统治阶级的长远利益，与皇权专制社会的长治久安并没有根本的矛盾。这个口号溢出皇权专制统治者允许的规范之外的，是游民在政治斗争和社会斗争中的主动精神。游民提出和利用这个口号，表明他们敢于依靠自己的力量改变自己的境遇，使自己能有较好的出路与前途，不必靠谁赐与。也就是说，他们力

图使用不合法的（实质上也没有合法的）、暴力的手段，去实现在皇权专制统治者看来也是合理合法的目的。“全忠仗义，辅国安民，去邪归正”，清除“赃官污吏”、“谗佞之人”，“为国出力”，谁也不能说是错，但是放手让老百姓自己去干，统治者总是不放心的，甚至认为这是一种僭妄行为。皇权专制统治者认为自己的统治权是得之于天的，“行道”是自己的职责，更是自己的权力。这个权力是不能随便假手于大臣亲信的，如果那样，便是“太阿倒持”。对于统治阶级内部尚且如此，何况是处于最底层的游民？在皇权专制统治者看来，“道”宁肯不“行”，也不能允许处于被统治地位的人们去“替”他“行道”，也就是说“庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之”。在统治者有力量的时候，他们决不会允许人民自己去取他们答应赐予人民的东西的，认为这样做就是“犯上作乱”。可是当他们自感力量不足，或者稍有理性的时候，便会较多地考虑一下这个口号的目的，给它一定的存在空间。因此，“替天行道”的口号带有临界性，有时统治者把它看成反抗的旗帜，有时也可以容忍。它能把广大的具有反抗精神的群众（在皇权专制时代主要是游民）集合到这面旗帜下与政府对抗，也能带领具有一定规模的反政府力量向朝廷投降，接受招安。后世的绿林豪强、游民暴动、农民起义，都爱打出“替天行道”这面旗帜来，就是考虑到它是进可以攻，退可以守的，并且能为当时的大多数人所接受。然而，我们应该指出，“替天行道”的口号所体现的主动进击精神并没有超越皇权专制主义的思想体系，从本质上说，它是可以作为和缓社会危机的一种手段，因此，可以这样理解：替天行道的口号是对皇权专制社会的长治久安起协调作用的。

④拉帮结派与强烈的帮派意识

上面提到，在长时间的皇权专制共同体的保护与控制下，古代中国各个阶层的人们都存在着人格萎缩的现象，生存竞争能力相对较差，于是，人们就特别重视团体的力量。士农工商都以血缘、地缘、业缘等关系构成集团，以增加与他人竞争的能力。宗法制度、家族制度也就是靠血缘联系成为网络的集团。这是尽人皆知的事实。可是，文人士大夫总要讳言这一点，因为有孔老夫子的“君子群而不党”的教导在那里摆

着。“结党”就意味着“营私”。北宋的文学家欧阳修在《朋党论》中说，“君子与君子以同道为朋”，又指出“小人无朋，君子有朋”，这种声音虽然不能说是千古绝响，但它也绝不会占到主流地位（清代的雍正为了实施极端专制还对此大加驳斥）。中国的传统道德就是这样，不管内心是怎样想的，但是口头上还是要遵循社会主流舆论。而脱离了社会网络控制的游民则不同，他们摆脱了宗族的控制，同时也失去了宗族的保护；他们没有了家族的负担，同时也就失去了家族的依靠。他们成了一个孤伶伶的个体，来到一个完全陌生的地方，又没有稳定的谋生手段，任何一点微小的力量都可能把他们摧垮。这时唯一能够增强他们生存信心与力量的，就是与相同命运的人们联合起来，拉帮结伙，互相提携，求得生存与发展。

游民群体在社会上是受人歧视的，主流社会的人们认定他们是犯罪分子的渊薮；清代统治者为了把他们与“四民”区别开来，在编造户籍册时，把他们归入“另册”，以便随时加以监视。可是越孤立他们，就越激发了他们对结成帮伙的渴望（以致《大清律》把焚表结拜视为重大犯罪）；已经结成帮伙的，更因此增强了他们之间的凝聚力，使他们每个人的帮派意识更加强烈。

游民生活在日趋没落的皇权专制社会，大多数人没有文化。他们想不出什么新型的人与人结合的方式，于是，他们还是模仿主流社会的宗法制度，建立起非血缘关系的、人为的宗法制度（当然，他们模仿的不是先秦那种“家国同构”的宗法，而是宋儒提倡的家族制度）。其中最为简单的就是结拜为“义兄弟”，或称“义结金兰”，最通俗的说法就是“刘关张桃园三结义”。而“桃园三结义”正是我们论述的游民意识的载体《三国志平话》、《三国志演义》的主题之一。

宋代以前，如唐代的文学作品中，用到三国典事时，主要谈刘备和诸葛亮，歌颂二人君臣如鱼似水的关系，杜甫《蜀相》所说的“三顾频烦天下计，两朝开济老臣心”，就是用以寄托文人士大夫的“君圣臣贤”的理想的。这是文人士大夫眼中的三国。可是到了宋代江湖艺人的口中，“说三分”的重点转移了，艺人们反复歌颂的是刘备、关羽和张飞

结拜兄弟生死与共的“义气”。作品主题的转变，说明了创作者的视角与唐代是大不相同的。历史上的刘、关、张只是较为亲密的君臣，江湖艺人用游民的眼光把他们的关系改造了。我们看一下陈寿《三国志·关羽传》是怎么写的：

> 先主为平原相，以羽、飞为别部司马，分统部曲。先主与二人寝则同床，恩若兄弟。而稠人广坐，侍立终日，随先主周旋，不避艰险。

可见，即使在刘备未称帝之时，刘、关、张之间也是有主从关系的，并非平起平坐的结拜兄弟。异姓男人结拜为义兄弟的人际结合方式，产生于三国归一统以后，我见到的最早记载是出自《颜氏家训·风操》：

> 四海之人，结为兄弟，亦何容易，必有志均义敌，令始如终者，方可议之。一尔之后，命子拜伏，呼为丈人，申父交之敬。身事彼亲，亦宜加礼。比见北人，甚轻此节，行路相逢，便定昆季。望年观貌，不择是非。至有结父为兄，托子为弟者。[1]

如果这是最早的记载，那么结拜的出现会更早一些，但由于不甚普遍，没有引起人们的关注。颜氏从士大夫的立场出发，认为结拜要慎重，只有志同道合与互相了解之后，才能结拜为义兄弟。他责备北方人的“行路相逢，便定昆季。望年观貌，不择是非”，随意结拜，有时甚至弄错了辈分。但是这种做法恰恰与后世的游民结拜相类似。这些人结合的目的是谋生，是在险恶的环境中得以生存，只要命运相同、能够在需要时互相救助就可以了，至于“道”和“志”是不在他们的考虑之内的。这种结拜，最初是流行在时刻有伤亡威胁的军旅生涯的人们之中。《隋唐嘉

---

〔1〕《诸子集成》第八册，上海书店，1986。

话》记载隋末徐世勣与单雄信结拜为义兄弟，誓共生死，后世勣降唐，雄信为王世充部下，世充失败后，雄信被唐所斩，世勣身已许国，不能与雄信共死，遂以己肉啖雄信，借以表示“无忘前誓”。五代十国时期，各国各代的最高统治集团多出身于游民军汉。这些人拜义父、认义子，结为义兄义弟，勾结成为死党，已经成为时代风气，用以增加自己在政治斗争中的实力，以求得在激烈的权力争夺中分得一杯羹。宋代游民激增，结拜现象更为普遍，开国皇帝赵匡胤就是被他的一帮哥儿们黄袍加身、拥上皇帝宝座的，为本朝的游民们树立了楷模。“说三分”如果是“讲史”，应该按照历史的本来面貌去写，但江湖艺人要藉此抒写自己的怀抱、寄托自己的向往，历史的原貌有许多是游民不能理解或不愿理解的，他们就要凭着自己的想象去改造历史，去建造真实。这样《三国志演义》虽然写的是帝王将相，但“俱以《水浒》萑苻啸聚行径拟之”。[1]《三分事略》描写刘关张三人结拜完全是游民心态，其结拜目的是关羽、张飞二人看到刘备“生得状貌非俗，有千般说不尽底福气”，有靠他得以发迹之意。他们结拜的地点是在张飞宅中，宅院之后，有个桃园，园内有一小亭。

> 飞遂邀二公，亭上置酒，三人欢饮。饮间，三人各序年甲：德公最长，关公为次，飞最小。以此大者为兄，小者为弟。宰白马祭天，杀乌牛祭地。[2]不求同日生，只愿同日死。三人同行同坐同眠，誓为兄弟。

其他有关三国故事的通俗文艺中，还有说关羽最年长，只是刘备最有帝王之“福相”，只有靠他才能把自己带上“发迹变泰”的道路，这样关张才拜他为大哥。这更表现出游民对于“结拜”这种结合形式的内心真实

---

〔1〕章学诚《丙辰札记》。

〔2〕从祭祀形式来看，“桃园三结义”的传说生成于五代末至北宋期间，因为只有辽国人才有这种祭祀方式。《辽史·太祖纪》写到太祖“至库哩以青牛白马祭天地”。其他各朝都没有这种习俗。

的期待。《三国志演义》是经过了文人改造的，它除去了游民头脑中对眼前利益的赤裸裸的渴望，增加了一些为国为民的套话。书中写由张飞提议三人结为生死之交，然后共同为国出力。

> 次日，于桃园中列下金纸银钱，宰杀乌牛白马，列于地上。三人焚香再拜，而说誓曰："念刘备、关羽、张飞虽然异姓，结为兄弟，同心协力，救困扶危，上报国家，下安黎庶。不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死。皇天后土，以鉴此心。背义忘恩，天人共戮!"誓毕，共拜玄德为兄，关某次之，张飞为弟。祭罢天地，同拜玄德老母；将祭福物，聚乡中英雄之人，得三百有余，就桃园中痛饮一醉。

游民的结拜多带有秘密性质，因为他们结拜的目的多与从事非法活动有关。清朝就曾在法律中明确规定，严禁歃血订盟、焚表结拜为兄弟，并视同"谋叛"行为，还一度定为"十恶不赦"之罪。其他朝代虽没有像清代那样严厉打击，但参与结拜者也多被统治者视为莠民。《三国志演义》对此大加张扬，是为了突出刘、关、张结拜的"上报国家，下安黎庶"的正面意义。其实，游民的结合，从小的方面说是谋生存，从大的方面说就是求发展。要获得较大的发展就要有社会动乱，只有在这种时候才能有利益和权力的重新分配与组合。游民不怕乱，甚至他们有些企盼社会动乱。在他们结拜的"誓词"上都要有"不求同日生，只愿同日死"这样的句子，前一句好理解，后一句就不是生活在太平时代的人们能够理解的了。孟子说得好，"物之不齐，物之情也"，人之生死寿夭，也是各随其身体状况的。为什么要都死在一天呢？实际上，这句话的背后表明这种"死"，不是正常的死亡，更不是寿终正寝，而是他们要从事某种冒险活动，其中蕴涵着死亡的可能性。这种冒险活动可能是偷盗、抢劫、上山落草、聚众造反等等，所以他们要在事前发誓：要么成功，要么失败，大家一起死。"同日死"意在勉励大家不要怕死，要敢于出击，同心协力，干好这件事。我们前面提到的《花关索出身传》中也

写到，在刘关张结拜时发誓："只求同日死，不愿同日生。"此后，三人便落草为寇去了。另外一种意思是，要为冒险活动中死难的兄弟报仇，而且要"生死以之"，不计成本。《三国志演义》写到关羽被害后，蜀汉为关羽复仇的过程中，刘备、张飞已经达到丧失了理性的地步，而且谁的劝告也不听，连诸葛亮也束手无策，最后弄得"火烧连营八百里"。刘备多年积蓄的家当几乎是一扫而光，他没脸回成都，连气带病死于白帝城。王蒙说，"不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死"完全是"黑手党"的语言。[1]他的这种判断是完全符合游民结拜实际的。

结拜是游民结合的最原始的形式，后来又有结成帮伙、秘密会社等较高级的形式出现，这些我在后面还要谈到。

以结拜为起点的游民帮派是游民帮派意识的基础，帮派意识有强烈的倾向性，这种倾向性甚至影响他们正确地判断极普通的是非曲直。它表现在一切皆以自己帮派的立身行事为标准，认为自己的帮派永远是无懈可击的。帮派中的成员习惯于这种单线思考，从是非上说，自以为是；从力量上说，认为自己是所向无敌的。因此，在他们面对世界或其他人群时，他们只关注敌我，不关心是非；或者说，自己永远正确，错误完全在敌人一方（当然有时这只是宣传时的语言，他们内心也不一定真的这样想）。这在《水浒传》中有十分明确的表现，它是以梁山好汉的是非为是非的，只肯定属于梁山的一方面。例如，书中写了许多打劫剪径、杀人放火的绿林强盗，但只对梁山和与梁山有关的诸山头的人们持赞赏或肯定的态度，而对其他山头的，如生铁佛崔道成、飞天夜叉丘小乙、王庆、田虎、方腊等打劫者或造反者，则都持反对态度，其根子在于，他们与说书人所肯定的梁山不属于一个帮派系统。[2]意思就是只有梁山对，其他都不对。

同一件事，作出不同的是非判断，关键在于做这件事的人是"敌"还是"我"，这种观念不仅现代人不能接受，就是古代的文人士大夫也

---

〔1〕见《〈三国演义〉里的前现代》，《读书》，1995。

〔2〕台湾学者孙述宇认为，最早的梁山故事的讲述者与梁山这批"强人"有关，这是有道理的，否则很难理解他们为什么对梁山好汉那样热情。

不能认同。例如，《水浒传》是坚决反贪官的，但这也只局限在与梁山对立的贪官上，至于与梁山交好、在朝廷上为梁山说好话的官吏，尽管也“贪”了，在梁山好汉的眼中也是好官。宿元景也受贿，接受了梁山的“一笼子金珠细软之物”，在作者看来，他还是为人“仁慈宽厚，待人接物，一团和气”（第八十一回）。对于如虎似狼的胥吏差役也是如此，在林冲的遭遇中，无论是押解他的董超、薛霸，还是沧州牢城营内的管营、差拨，他们为了钱，视人命如草芥，只要有了钱又一切都可以通融，其嘴脸确实可耻、可鄙。而另一个恶吏戴宗，他本是江州两院押牢节级，是吴用的朋友。吴用说“此人十分仗义疏财”，并且与梁山有通信往来。可是当宋江发配到江州监狱，戴宗还不知道他与梁山的关系、也不知他是宋江时，便向他索要“常例钱”，宋江不给，戴宗拿起讯棍便打。宋江问自己犯了什么罪？戴宗的一段话充分暴露了恶吏的嘴脸：

> “你这贼配军，是我手里行货，轻咳嗽便是罪过。”宋江道：“你便寻我过失，也不到得该死。”那人怒道：“你说不该死，我要结果你也不难，只似打杀一个苍蝇。”
>
> 《水浒传》第三十八回

“那人”便是戴宗。如果这些发生在其他人身上，作者是要大加谴责的。可是这段对话是在戴宋二人之间发生的，便带有了喜剧彩色。下面接着宋江就揭出戴宗与梁山吴用相识之事，原来是大水冲倒了龙王庙，一家人不认识一家人了。于是，戴宗“恶吏”的本来面目便模糊了，读者只记住他暗通梁山好汉和讲义气的一面。再如，孟州府的叶孔目在处理武松冤案时，拒绝蒋门神、张团练的贿买，不赞成把武松处死，他在收了施恩的贿赂之后，“把这文案都改得轻了，尽出豁了武松”。这种盗改诉讼底案的行为是十分恶劣的，而作者对此却由衷赞美道：“孔目推详秉至公，武松垂死又疏通。”盗改底案是为了梁山好汉，那么一切罪恶都在赦免之列。作者的这种双重标准，就是以梁山划线的。

另外，在《水浒传》的前七十回中，还处处以梁山泊的聚义为“正

义”的坐标，以对未来的天罡、地煞聚义的态度为界限，有利的就肯定，不利的就否定。七十回以后则是以对梁山英雄的存亡和梁山的“忠义”为坐标，也是看其是否有利。作者认为，这就是社会正义，是应该切实维护的。实际上，不仅现代人看它离社会正义很远，即使当时的老百姓也未必这样看。第九十回，宋江、鲁智深参见智深师傅智真长老时，长老说：“徒弟一去数年，杀人放火不易。”语意充满了讥讽，宋江也不得不尴尬地自我解嘲说：“智深兄弟，虽是杀人放火，忠心不害良善。”也许对鲁智深还勉强可以这样说，对梁山这个团体和其他梁山好汉，就很难用宋江这话来概括。

几十年来，评论界解释梁山聚义的原因，都用“逼上梁山”来说明，以为江湖好汉之所以聚义梁山，都是皇权专制统治者（特别是贪官污吏和土豪劣绅）逼迫的结果。这无疑是许多好汉（如林冲、武松、解珍、解宝等）所走的道路，但是还有另一种“逼上梁山”没有引起研究者的关注，这就是被梁山的“好汉”们“逼上梁山”。这样的例子很多，如秦明、朱仝、呼延灼、徐宁、卢俊义等，广义地来说，金大坚、萧让、安道全、董平、关胜等，都是或骗或诱，或诈或逼，千方百计把他们弄上山的，为此也同样给他们带来许多灾难。为了“请”这些人上山，梁山好汉们的设计之奸险、用心之毒辣、手段之残酷，并不亚于皇权专制统治者。为逼秦明上山，把青州城外数百家老百姓烧光杀光。“一片瓦砾场上，横八竖八，杀死的男子妇人，不计其数”。而且，秦明的妻子老小也都被害。为了赚卢俊义上山，吴用特地去到北京，在卢家墙壁题“反诗”，弄得卢俊义以私通梁山入狱，经过种种磨难，其所遭受的苦难决不亚于林冲、武松。对此，作者赤裸裸写来，不加掩饰，也毫不以为非，视为当然。而且秦明、卢俊义等上了梁山以后，对梁山头领们设下的使他们家破人亡的阴谋诡计也毫无反感，似乎上梁山已经成为他们人生追求的目标，只有归顺了梁山这个帮派，才是他们最大的幸福，其他皆可忽略不计。这正反映了强烈的帮派倾向性影响了作者辨别是非的能力。这种所谓的“聚义”，只是一“帮”一“派”的“义”，与为了社会正义而献身不是一回事。杂剧《李逵负荆》中的假梁山强人宋刚有句

话，颇值得玩味。他说：

> 这是真命强盗，我们打他不过！

一般，打天下、坐龙庭讲究个真命天子、真龙天子，要排除一切假货，其实“真假”也很好辨别，打胜的就是“真”的，否则就是“假”。这两千多年形成的打天下的逻辑，不料在江湖上也通用。强盗也有“真命”、“伪命”之分，其真伪的临界线也在于“打”。

有些外国汉学家，如美国的浦安迪先生，在其《明代小说四大奇书》[1]一书的第四章《〈水浒传〉——英雄豪气的破灭》中，认为《水浒传》中关于梁山好汉阴暗面的描写皆属于“反讽”，并非作者本意。浦氏的观点是受到了金圣叹的影响。实际上，文人士大夫和现代人都从注重逻辑的角度看问题，认为全书道德评价应有一贯性、无矛盾性，对江湖艺人、游民的完全从实用出发的思想意识并不了解，总认为这些反映出双重是非标准的情节是违背常情公理的，因而，它必然是作者的反话。

《三国志平话》、《三国志演义》中拥刘反曹是个引人注目的问题，它的形成有很复杂的原因，但是与江湖艺人最初“说三分”时对于这段历史的是非判断也很有关系。游民把刘备、关羽、张飞视为与自己相类似的一群（《平话》很注重写刘关张三人的出身），因此，《平话》与《演义》对于刘、关、张的行为几乎是完全肯定的，甚至连他们政治上的重大失误（如关羽在华容道放走了曹操、刘备讨伐东吴等）都采取了曲矜和惋惜的态度；对于曹操，则竭力渲染他的丑行（这方面以《平话》最为严重，《演义》按照历史原貌适当作了一些调整）。这种“好之则捧上九天，恶之则抑于九泉”的态度并非是以是非曲直为准则的（这在以“三国”为题材的民间戏曲中表现得最为强烈），而是以与自己的关系来划线的。不仅《水浒传》、《三国志演义》等作品如此，在游民知

---

〔1〕 中国和平出版社，1993年。

识分子所创作的许多历史演义小说中都有这种现象。他们之所以如此思考问题，正是游民的现实生活造成的。在社会生活中，对于自己团伙利益坚决维护，对于妨碍自己团伙利益的人敌视，已经成为他们考虑问题的基本出发点，并且成为一种思维定势，几乎牢不可破。这才使得他们在日常的生活与奋斗中，只讲敌我，不讲是非。强烈的帮派意识，正是长期的帮派生活造成的。

⑤传统文化的阴暗面在游民身上的反映

前面说过，失去了角色位置的游民同时也失去了社会的尊重与监督，这样，他们也就不需要作为“社会人”，自然也就没有了“社会人”必须有的文饰。这种“文饰”不能单纯地理解为“虚伪”，它正像人要穿衣服一样，是一种“文明”的体现，也是社会通过文化系统潜移默化地对人们的生活进行规范。游民抛弃了这种文饰，从而使得传统的野蛮性和黑暗面赤裸裸地表现了出来。生活没有了规范，那是什么事情都干得出来的。这里我从三个方面加以说明。

甲．赤裸裸的残暴与野蛮

中国皇权专制文化传统中自有其野蛮残暴的一面。先秦儒家经典《尚书》中记载有“五刑”，包括墨（黥刑）、劓（割鼻）、刵（断足）、宫（破坏生殖能力）、大辟（杀头）等，每项都是极其残酷的肉刑。至于北宋初年发明的“肌肉已死而气息未绝，肝心联络而视听犹存”[1]的“凌迟”之刑，更是惨不忍睹，耳不忍闻。就这一点来说，皇权专制政治所遵循的是恐怖原则，然而，在具体操作中，它是在“杀人如草不闻声”中进行的，作为皇权专制社会主流思想的儒家还在起劲地提倡“仁爱忠恕”。也许在孔子最初倡导这些时是真诚的，并认为只有这样才有助于文明的发展，才能使国家长治久安，人民得以享受幸福；但是，如果这些不能以制度化的形式固定下来，并有严格的监督制度，使得有权者不得不遵守，它也只能是一个美丽的谎言。皇权专制时代的政治操作是君

---

〔1〕宋代陆游《渭南文集》卷五《条对状》。

主一人说了算的，这必然与儒家所倡导的理论形成尖锐的矛盾。对此，正统的士大夫们是心领神会，讳莫如深的。我们读正史（前“四史”除外）看到的多是“光明面”，多是对每个开国皇帝“深恩厚泽”的赞颂。唐代韩愈在《元和圣德诗》中，描写曾经割据一方的刘辟被俘后全家被处死的情景：

> 妇女累累，啼哭叩拜。来献阙下，以告庙社。周示城市，咸使观睹。解脱挛索，夹以砧斧。婉婉弱子，赤立伛偻。牵头曳足，先断腰膂。次及其徒，体骸撑拄。

这种描写应该说是非常真实的，但是却遭到后世许多文人士大夫的谴责。宋代苏辙就说，这种写法是“李斯颂秦所不忍言，而退之自谓无愧雅颂，何其陋也”。[1]也就是说，这种事情是只能干不能说的，说了就有悖于主流的意识形态。当然，不在舆论和文字中宣扬野蛮与残暴，对于中华民族爱好和平的性格的养成还是有益处的。

可是游民们不管这些，《水浒传》、《三国志平话》、《三国志演义》中对这些有大量的描写。《平话》中写到张飞兄弟三人怒打督邮，“一百大棒，身死”。感到还不解气，于是又将他“分尸六段，将头吊在北门，将脚吊在四隅角上”。《水浒传》中这种描写则更为严重，孙述宇在《〈水浒传〉的来历、心态与艺术》中说：

> 文学中的侠盗通常并不嗜杀，《水浒传》里的梁山好汉却杀人如麻。惊人的事例很多，诸如那个疯了似的武松在鸳鸯楼一口气杀了良贱十多口；众好汉攻陷大名府时，百姓被杀了五千。扈三娘是日后忠义堂上的英雄，她的家却也胡里胡涂的便给莽汉李逵毁了，尽管她哥哥扈成在事前已经向宋江输诚纳款。无辜受戮的人在小说中太多了，不必尽举。……那种不讳

[1] 宋代苏辙《栾城集》卷八《诗病五事》。

言杀戮的态度是强人心理的特色。

这本论著中还引用宋江报仇杀黄文炳的一段：

> 李逵拿起尖刀，看着黄文炳笑道："你这厮在蔡九知府后堂且会说黄道黑，拨置害人，无中生有撺掇他。今日你要快死，老爷却要你慢死。"便把尖刀先次从腿上割起，拣好的，就当面炭火上炙来下酒。割一块，炙一块，无片时，割了黄文炳。李逵方才把刀割开胸膛，取出心肝，把来与众头领做醒酒汤。
>
> 第四十一回

另外像李逵等人为了赚朱仝上梁山，便杀了知府"方年四岁，生得端严美貌"的小衙内，把他的"头劈做两半"。再看杨雄杀潘巧云：

> 杨雄割两条裙带来，亲自用手把妇人绑在树上。……杨雄向前，把刀先挖出舌头，一刀便割了，且教那妇人叫不的。杨雄却指着骂道："……我想你这婆娘心肝五脏怎地生着，我且看一看！"一刀从心窝直割到小肚子下，取出心肝五脏，挂在松树上。杨雄又将这妇人七事件分开了。
>
> 第四十六回

这简直像杀猪宰羊，令人惨不忍睹，可是作者却认为这是在伸张正义。至于十字坡母夜叉孙二娘开的黑店，剥人皮、剐人肉、包人肉馒头，店里的墙上还挂着一张张人皮，这些不仅令人恐怖，而且也使人恶心。被肢解的不论罪有应得也罢，还是完全无辜也罢，这里我们不是讨论他们该不该杀，而是剖析作者为什么热衷于描写这些血淋淋的场面，并且津津乐道，采取了完全肯定的态度。早在先秦，许多思想家就在为树立"同类意识"而大声疾呼。《诗经·秦风·黄鸟》一诗藉描写为秦穆公殉葬

的“三良”在进入墓葬之前的恐怖，控诉了这种反人道的制度。到了孔子，他更进一步反对以“像人”的俑殉葬，表明了他对“人”本身的尊重。以后不管皇权专制统治者多么残暴，至少在口头上还重视人的生死，皇帝即使在勾绝死刑犯的名单之前都要斋戒，对生命表示敬畏。长期流传的“人命关天”一词就是这种意识的体现。而像《水浒传》中这样轻慢生命，这样缺少“同类意识”，在古代其他文献，包括文学作品中也是不多见的。[1] 为什么《水浒传》的作者会这样处理这些故事，为什么如此平淡地看待残暴与野蛮？

《水浒传》是在江湖艺人说话的基础上形成的。古代游民处于社会最底层，残暴野蛮对他们来说早已是司空见惯，毫不以为非的。他们长期挣扎在死亡线上，生活的苦难早已磨钝了他们的感觉。他们没有社会角色位置的规定约束，也缺少文化教养来提升他们的智能（爱，不单纯是个心理问题，它也是一种能力。对他人的同情也是需要一定的智能为基础的，智能有缺欠者，对他人的痛苦也缺少理解能力）。因此，游民处理人际斗争所采取的残酷和野蛮的手段正是社会造成的，我们不能过多地责备。但是也不能不指出这一点：在人与人的斗争中，采用什么样的手段，这是社会文明程度发展的一个重要标志。目的可以捏造，而手段是实实在在的，甚至可以量化，难以欺世。例如，皇权专制社会衙门所普遍采用的肉刑，老百姓见官要磕头，这些到了近代基本上被禁止了。这就是一个重大的进步。

乙．对待妇女的态度

中国古代是以男性为中心的社会，妇女处于被压迫的状态。作为主流社会的意识形态，对妇女也是歧视的，虽然儒家思想也承认作为正妻的妇女在家庭中的地位——“妻者，齐也”。在家庭中，妻子是与丈夫对等的人，男主外，女主内。他们的对等性特别体现在祭祀之中，女人不是无足轻重的，宗子、宗妇共同承担祭祀的责任。而《三国志平话》、

〔1〕连《三国志演义》第一百八十则写到诸葛亮七擒孟获，火烧藤甲军后，“孔明泣而叹曰：‘吾虽有功，必损寿矣。’这国之人，不曾走了一个。左右将士，无不凄怆”。

《水浒传》、《三国志演义》对于妇女的态度则是漠视甚至敌视的。其主要原因有两点，一是游民没有正常的家庭生活，他们对于构成家庭另一半的态度易于在艳羡（多是“形而下”的遐想）与抵制之间震荡。这一点现代人和外国人很难理解。美国学者浦安迪认为，梁山好汉如李逵等都有夸张的“厌女症”，[1]实际上这是需求、恐惧、斥拒等多种心态的反映。这正像阿Q一方面骂寡妇、尼姑，一方面内心对女人极度渴求一样。游民没有家室，在古代他们又没有接触女人的机会，出于人的本性，他们对于女性的极度渴求是毫不奇怪的。[2]然而他们对女性又缺少基本的了解，因此女性在他们心目中既神秘又令他们恐惧。江湖上流行有好汉不应近女色的舆论，他们既要做好汉，就不能不压抑心中的欲火，硬着头皮做好汉。因此才会出现《水浒传》对女性的变态反映。

二是习武生活对女色有一种恐惧感，传统养生思想认为过多地接近女性是会损耗身体的。枚乘《七发》就说过“皓齿蛾眉，命曰伐性之斧”，后世这种思想又有所发展。《水浒传》中的好汉都是习武的，他们对女性的恐惧较一般人更严重。宋代武侠多沉沦于社会底层、浪迹江湖，这样，好不好女色逐渐成为江湖评价一个人是否是好汉的标准。好汉英雄都是不好女色的。宋江纳阎婆惜为“外室”，但并“不以这女色为念”；卢俊义有年轻的妻子贾氏，但他“平昔只顾打熬气力，不亲女色”；晁盖更加极端，“最好刺枪使棒，亦自身强力壮，不娶妻室，终日只是打熬筋骨”。这些才是江湖认同的好汉。那些好色之徒，江湖好汉们要耻笑的，称之为“溜骨髓”。这一点在《水浒传》第三十二回中宋江以大哥的身份与矮脚虎王英正式地说过——“但凡好汉犯了溜骨髓三个字，好生惹人耻笑”。可见这在江湖已经形成了舆论，后世江湖生活中有的甚至把女性视为不祥之物，[3]要千方百计地避开。对女性的斥拒再加上恐惧，便会发展到敌视。

---

〔1〕《明代小说四大奇书》，P267，中国和平出版社。

〔2〕无论古代还是当代，那些梦想做皇帝的人们（大多是游民），一旦要把皇帝梦付诸实施时，他们干的第一件事几乎都是设“三宫六院”。

〔3〕见［英］贝思飞著《民国时期的土匪》，P182，“土匪、女人和性”一节。

《水浒传》写了三十几个女性，作者对于那些具有女人特征和女性追求的妇女形象都有本能的敌视，把她们写成水性杨花的淫妇，而且大多数被梁山好汉们以极其残酷的手段处死。如果说阎婆惜、潘金莲、白秀英、卢俊义的老婆贾氏等人的被杀，还是因为她们自有其取死之道，死得不算太冤枉之外，潘巧云、李巧奴等人也被残酷地杀死，就不免使现代读者为之叫冤。至于第七十三回“黑旋风乔捉鬼”中，李逵把与人私通的狄太公的唯一的女儿“一斧砍下头来”，并把这一对青年男女“解下上半截衣裳，拿起双斧，看着两个死尸，一上一下，恰似发擂的乱剁了一阵”。这两个与李逵毫不相干的男女被如此残酷地杀死，使人感到李逵缺少人性，无怪鲁迅对他表示“憎恶”。不仅《水浒传》对女性如此，传世的几出以“水浒”为题材的杂剧中的妇女也多是负面形象。香港学者刘靖之在《元人水浒杂剧研究》中指出，传世的水浒题材的杂剧有十出，而其中就有五种写了淫妇：

> 《双献功》、《燕青博鱼》、《还牢末》、《三虎下山》和《闹铜台》等五剧里的“不伶俐勾当”故事十分相似，叙述大夫人或二夫人与“衙内”式的人物或自己的管家私通，两人并商议如何置妇人的丈夫于死地，以便双双逍遥快乐。他们虽然成功地诬告丈夫入狱，结果都被梁山好汉救上梁山，奸夫淫妇被正法。虽然故事典型化，但不同作者笔下的旦儿和搽旦的性格和脾气却各有千秋，有的异常生动活泼，有的则刁蛮泼辣，多姿多彩。
>
> 《元人水浒杂剧研究》第十四章结论

这些年轻的女性几乎都不满意她们合法的丈夫，追求婚外的男性。郭念儿、王腊梅、萧娥、贾氏等等几乎个个都是淫荡放浪，心狠手辣。刘靖之先生对此也奇怪地问道：

> 水浒故事杂剧的作者们为甚么要把梁山英雄们形容成对女

人有成见的人物？凡是有不伶俐勾当的女人被梁山好汉抓到手，下场都是极为悲惨的：郭念儿被李逵斩首后，头被带回梁山示众；王腊梅被燕青捉上梁山，“背绑绳缠，拿上山去，缚在花标树上，杀坏了者”；萧娥被“剖腹剜心”；另外一个王腊梅被“碎尸万段”；贾氏被卢俊义亲手刺杀后，被“碎剁尸骸”，都遭受极刑。她们与人通奸，陷害丈夫，死有余辜，但以如此残忍的刑法来处死她们，反映出梁山好汉极端憎恨坏女人的态度。

《元人水浒杂剧研究》第十四章结论

其实，不止是元代“水浒剧”有敌视年轻的有性追求的女性的倾向，元代其他杂剧也可以找出这样的例子。日本的中国戏剧史家田仲一成在《中国戏剧史》中指出，元杂剧中有一类“强人侠士剧——绿林剧”，这类剧本中也有敌视所谓“毒妇”的倾向。他说，“这些都是侠士们杀死背叛男人的毒妇的故事，是害怕女性的侠士们的心理投影”。他还举出元代无名氏的《张千替杀妻》，[1] 高文秀《好酒赵元遇上皇》。[2] 田仲一成认为，这些戏剧中“贯穿了江湖人士的行事准则：赵元和赵匡胤作为江湖人士、绿林豪杰，意气相投，义结金兰；匡胤为义弟处决了奸夫淫妇。表面上是一部君臣剧，但仍不失‘绿林剧’的本质”。《张千替杀妻》“表面上是包公审判剧的形式，但实质上是替结义兄长杀掉淫妇，

---

〔1〕侠士张千与员外义结金兰，张千与员外之妻（义嫂）去拜祭祖坟，义嫂向其示爱，张千假意允若。义嫂回家以好酒好菜款待张千。员外也回家。义嫂唆使张千杀死员外，张千愤其太恶，杀死了她。知县追究员外杀人罪，张千前去自首，并述说杀死义嫂的理由。张千被判死刑，临刑前，张千向员外托付老母。此时开封府包公赦免令到，大团圆收场。

〔2〕东京开封府军人赵元，因饮酒过度被妻子强令戒酒，其妻又与开封府尹私通。府尹令赵元写休书休掉妻子，又令他送文书到西京洛阳，并声称逾期要处死。赵元外出遇大雪，在酒店饮酒遇上微服出宫的宋太祖赵匡胤。二人对饮相投遂结拜为义兄弟。赵元担心逾期，赵匡胤在赵元的手腕上写了两行字。告诉他如果开封府判他死刑，可见宰相赵光普。后赵元果因逾期被判死刑，光普看到赵元手腕上赵匡胤的字便释放了他。宋太祖召见赵元要拔擢他，赵元说自己有酒已足。赵匡胤杀开封府尹及赵元前妻，提拔赵元为开封府尹。

而又甘负罪责、慷慨赴死的侠士张千的故事，属于‘绿林豪杰’处决奸妇故事系统的杂剧”。[1] 实际上所谓“江湖人士”就是游民。上面讲了他们没有家室时对于妇女的态度，以敌视妇女和惩治青年女性（像李逵用板斧在女人身上乱剁那样）以满足自己内心深处潜在的性追求；这些人即使有了妻室，也会因为自己的游荡，对守在家中的妻子一百二十个不放心，好像她们随时会给自己戴上绿帽子，因此才有《水浒传》和元杂剧那么多处置“奸夫淫妇”的故事。生活现实对游民、江湖人的思想深刻影响，《水浒传》那样快意地惩治年轻女子，决非施耐庵个人在男女问题上遭遇过什么不幸，要靠此发泄，而是原有的水浒故事中就有这种倾向。这种倾向是属于游民的思想意识范畴的。

另外海外学者夏志清先生对这个问题作了另一种解释。他说：

> 梁山好汉在潜意识上以女人为他们的死敌，因为女人令他们感觉到他们的禁欲主义受到了威胁。故此，他们惩罚女人的原因，就是因为她们是女人。
>
> 《中国古典小说》，转引自《元人水浒杂剧研究》

游民并非是天然的“禁欲主义”者，他们的经济地位与社会地位只能使他们把欲望压到最低最小。因此，他们敌视人间一切奢华的东西，有了机会就要破坏。对于有诱惑力的女性更是一种“奢华”，更需要砸烂。他们不能享用的东西就不应该在世间存在。然而，请记住，如果有一天他们感觉到能够安全地享用这“奢华”时，他们决不会拒绝的，而且沉溺之深，令人不解。太平天国的洪秀全就是一例，他所制定的太平天国的“天条”中就有“男有男行，女有女行，不得混杂”，得要男女分居，而他竟有八十八个妻妾，每逢他生日，还要向他贡献六名美女。

前面讲过，游民，特别是要从事重大冒险活动的游民，家庭是他们的累赘，女人的柔情，特别是美丽女人的诱惑（梁山上的女将，除了一

[1] 见田仲一成《中国戏剧史》，P158—159，北京广播学院出版社，2002。

丈青扈三娘用了一句“天然美貌海棠花”来形容外，对于顾大嫂、孙二娘，都着力渲染了她们的“丑”，斩断其诱惑力）是他们最难以克服的障碍。所以，在生死攸关的场合，他们要摆脱女人，甚至不惜采取极端的手段对付女人；生活目标和现实处境使他们在日常生活中也要警惕女人，只有做到这一点，才被其他的游民认作好汉，也才能在江湖上扬名立万。

《水浒传》的作者在评价女人时，自觉与不自觉地流露出孙述宇所说的“女子无容便是德”的倾向。[1] 另外，“不好色”也成为江湖游民重要的道德标准之一。前面说过，《水浒传》中有多处写到“好色”、贪恋婆娘要吃江湖好汉笑话的。好不好色竟是检验是否是江湖好汉的试金石。生铁佛崔道成的武艺并不亚于花和尚鲁智深，但是他被排斥于梁山之外，不被认作为江湖上的英雄好汉，就是因为他好色。蒋门神的力气、武艺都是远胜于一般人的，可是自他霸占快活林之后，娶了个小妾，“淘虚了身子”，便被武松三拳两脚打翻在地。我们可以历数游民心目中的英雄形象，如《水浒传》一百零八将中的主要英雄，《说唐》中的程咬金、秦叔宝等，都是将女色拒于千里之外的。所以，涉及到可能对男性产生诱惑力的女人，游民至少是疏远的，《水浒传》则采取敌视的态度。女性只有消除了其性别特征，表现出“男女都一样”的时候，梁山才会有她的位置。梁山一百零八将中有三个女性，母大虫顾大嫂、母夜叉孙二娘是两个典型，她们是比男性还男性的女性，有胆量杀人放火，动不动就白刀子进红刀子出，所以她们才能成为梁山的首领。这样的女性才是游民所认同的。特别能反映作者对女性采取敌视态度的，是对扈三娘与王英婚姻的处理。扈三娘绰号“一丈青”，表明她身材很高，很苗条，是一位风姿绰约、容貌美丽的女将。在出场时，作者用“天然美貌海棠花”来形容她；而王英不过是一个“形貌峥嵘性粗卤”，五短身材的车夫。其为人也很猥琐，贪财好色，与扈三娘在阵上交锋时竟“要做光起来”，十分下流。其武功也远不如扈三娘，被扈三娘在阵前活

---

〔1〕见《〈水浒传〉的来历、心态与艺术》。

捉。可是，作者无视扈三娘这个文学形象的感情，非把这样一个杰出的好女子嫁给无赖王英不可。这个情节的含义，就是让丑陋的丈夫统御出众的女子，突出男性对女性的驾御能力。同时也表明了《水浒传》的作者对于具有女性特征的妇女，即使是梁山的头领，也是采取敌视态度的，把她们放在最尴尬的位置上。

《三国志演义》中刘备常挂在口头上的是“兄弟如手足，妻子如衣服”。张飞失守徐州之后，要自刎以谢刘备，刘把他抱住，夺其剑时，就说了这句话，又说“衣服破，而尚有更换；使手足若废，安能再续乎”？这是后世游民对待妇女的基本态度。当阳桥赵云单骑救阿斗之后，刘备掷阿斗于地说：“为汝这孺子，几损我一员大将。”这也是从游民角度去想象刘备的。其中特别令人恶心和厌恶的情节就是刘备兵败下邳后，逃难山中，路上粮绝，猎户刘安杀其妻，用妻子的肉款待他。作者还把这个情节作为具有正面意义的故事向读者讲述，以表示民众对刘皇叔的热爱，可耻孰甚！如果说《水浒传》中的“英雄”们用残酷的手段处置妇女时，多少还有一些缘故，而这里，她们似乎就是牛羊一类食品，可以任人宰割，任人吃用。这种对待妇女的态度，在文人作品中是很少见的。轻薄文人写到女性时，只是把她们当作戏弄或玩弄的对象，而没有作为仇视对象的。在写到年轻貌美的女人时，文人总是把“怜香惜玉”看成是男人应有的美德。

### 丙．追逐眼前的物质利益

一般说来，判断长远与短浅利益是需要一定的智慧与文化的，文化程度较低的人们，其智力考虑不到遥远的未来。关注长远利益还是眼前利益，又与主体的处境有关，文化程度不高的农民不到万不得已的地步不会吃掉种子，使得来年没有收成。但是，一旦他要抛弃家庭走上亡命的道路，那么吃掉不吃掉种子就无所谓了。正如过去童蒙读物《名贤集》中所说的，“人无远虑，必有近忧”。游民长期生活在毫无保障的状态下，过一天算一天成为他们的生活态度。这样他们在生存奋斗中追逐眼前的实际利益，也是毫不奇怪的。古代社会的主流意识形态中，有

“明于义不计其利”的一面，又有追逐短浅功利的一面（这是由于生产规模狭小所决定的），关键在于如何处理好两者的关系。因此，许多文人士大夫平时口不言钱，装出一副十分清高的样子，可是到了关键时刻又汲汲于财货，就不免为人所笑；而抛弃了掩饰的游民们，从不掩饰自己的“大秤分金银，大碗吃酒肉”的鄙陋而短浅的欲望，甚至以此自豪。

上面说到“好色”会影响江湖好汉的声望，而“好货”却无损于英雄好汉的品格。再以鲁智深为例，这个人物可能是《水浒传》中最感人的形象，从救助与他毫无关系的金氏父女，到“救人要救彻”地救援林冲这些事来看，鲁智深确是一位顶天立地、侠义助人、光明磊落的英雄。金圣叹把他定为《水浒传》中的“上上”等人物，又说：“写鲁达为人处，一片热血，直喷出来。令人读之，深愧虚生世上，不曾为人出力。”[1]就是这样一个顶天立地的汉子，在款待他的桃花山上把“金银酒器都踏扁了，栓在包裹胸前度谍袋内”，偷偷拿走，滚下山去。这种行为固然有惩罚李忠、周通悭吝之意，但考虑到李、周二人对他的热情款待，这样做毕竟不是光明磊落的大丈夫所为，而作者却在描写中对鲁智深致以赞美之意。

梁山好汉或杀人复仇、或打破某个城池，从来不会忘却挟金裹银。“张都监血溅鸳鸯楼”，武松杀了张都监一家之后，在如此紧张的情况下，也没有忘记把银酒器踩扁了拿走。宋江率领众兄弟破了无为军，杀了黄文炳一家，还把“家私金银”“收拾俱尽”，装了箱笼扛走。再如，邹渊答应与顾大嫂一起聚义劫牢时，首先想到的就是回登云山寨收拾金银。孙立等人杀入毛太公庄园之后，第一个举动也是“去卧房里搜检得十数包金银财富”。这样的例子在《水浒传》中不胜枚举。

江湖好汉之间的交往也多是靠金银财货，饮酒吃肉。宋江遇到武松、李逵等落魄的英雄时，都是周济金银，请吃请喝。儒家强调“君子之交淡如水”，而游民不是这样，他们相信利益驱动，而且是短浅的、

〔1〕见金批《水浒传》第二回。

看得见的物质利益驱动。因此，游民的伦理道德中很少有“形而上”的东西。

不仅《水浒传》如此，《三国志平话》写诸葛亮七擒七纵孟获，是为了让他交纳几十万的金珠。后来，孟获心服之后又“献了十车金珠，折箭为誓”，才解决了这段纠纷。这个历史上民族斗争中的重大事件，竟作出这样轻率的解释，令人感到十分荒唐。实际上，它反映了游民对于金银财货的看法。他们从不掩饰自己对于物质财富的渴望，因为他们一无所有时多，衣食不愁时少。正是这些才刺激他们铤而走险，不择手段地夺取财物。对他们来说，获得是第一要义。他们敢于冲破社会通行的各种规范，把所有的游戏规则一扫而光。他们还把这一原则引入了政治斗争。例如，他们在反贪官时，以树立社会正义自居，可是他们在实现自己的目的时，也是金钱开路，相信贿赂的力量。金钱几乎可以说是游民衡量一切事物的标尺，一切都要围绕着这个问题转。如果说中国传统文化中，由于重人治、轻法治，存在着“人在政举，人亡政息”的情况，表现出政治操作中的非规范性的一面，而游民为了追逐眼前的实际利益，蔑视一切游戏规则，这样他们则把传统文化中的这种非规范的一面，推到了极端。

## 2. 游民的人格追求

①侠客——游民的人格楷模

不同的社会群体都会有自己向往的人格楷模与人格理想，至于以何为楷模与理想，这是由他们的社会地位和生活经历决定的。作为社会主流思想的儒家，对人格的设计是道德全能主义，具体的就是“人皆可以为尧舜”。文人士大夫的人格楷模就是圣君贤相，杜甫的诗中就有“许身一何愚，窃比稷与契”[1]的句子。这些道德崇高的贤臣——稷和契就是士大夫的楷模。

游民也有自己的楷模，这就是侠客。我在第三章谈游侠时指出，侠

〔1〕《杜工部集·自京赴奉先县咏怀五百字》。

客的最初含义是指那些有众多追随者的豪杰。史书最早记录下的侠客，如我们前面提到的战国“四公子”——信陵君、平原君、孟尝君、春申君，都不是后世人们所熟悉的武侠。他们礼贤下士，轻财好施，成为孤单无依的游民所向往的人物。作为游民意识载体的《水浒传》，其中主要人物形象的宋江、柴进等也都是不以武艺闻名江湖，而是以善于交游、轻财好义、助人急难而为江湖好汉们所敬重。明代天都外臣在《水浒传序》中指出，宋江等人：

> 啸聚山林，凭陵郡邑，虽掠金帛，而不虏子女。唯翦婪墨，而不戕善良。诵义负气，百人一心。有侠客之风，无暴客之恶，是亦有足嘉者。

天都外臣的话不是完全可信的，“有侠客之风”是真实的；“无暴客之恶”则不符合实际。青州城外百姓的无妄之灾，李逵的江州滥杀，不都是“暴客之恶”？只是这些写得比较抽象，给读者留的印象不太深刻罢了。《水浒传》中“侠客之风”则写得十分生动，鲁智深、武松、李逵等人任侠的故事，特别是梁山这个武装团体对贪官污吏的声讨，对弱小者的救助，都是流传极广，深入人心的。

《三国志平话》、《三国志演义》虽然写的是帝王将相，但作者笔下的理想人物都带着绿林豪气。特别是《平话》中刘、关、张、诸葛亮等主要人物，都不是按照历史的本来面貌来写的，这些形象渗透了作者的思想意识，着意渲染他们身上的侠气。像刘、关、张桃园结义，上山落草；刘备义薄云天，从者如云；诸葛亮在赤壁之战前到金陵商议联合抗曹事，当庭“结袍挽衣，提剑就阶，杀了来使”，这完全不像一个“运筹帏幄之中，决胜千里之外”的谋臣，而像个绿林豪侠。作者还竭力描写他的能掐会算，使之更像一个为游民所崇拜的游方道士或算命先生。《三国志演义》虽然纠正了《平话》中的一些过于荒谬的情节，使其主要内容更接近历史，但是其中所蕴涵的侠气没有根本的改变。特别在刻划张飞的粗豪、关羽的义气方面，他们还是不像当时坐镇一方、指挥若

定的大将，而像宋代的绿林侠客。《水浒传》、《三国志平话》、《三国志演义》虽然题材不同，但其所歌颂的英雄人物都带有“侠风”，或者就是侠客。侠客是游民的人格楷模，而侠客特别关注人际关系，因而，对侠客的向慕也体现了游民关于人际关系的理想。

②两种侠客——义侠与豪侠

《水浒传》描写与歌颂了两种侠客——义侠与豪侠。豪侠也就是武侠，这类人物，只要读过武侠小说的读者都是熟悉的。武侠专以济危扶困为生活目的，甚至牺牲了自己的一切也在所不惜。书中武侠最为典型的是鲁智深，他本来有一个很好的职位与前途——渭州经略府的提辖，为救毫不相干的金氏父女，三拳打死了镇关西郑屠户，结果官当不成了；后在五台山出家做了和尚，又为了救林冲，得罪了太尉高俅，这次是连和尚也做不成了。于是，上山落草为寇，向更大的恶势力斗争。作者在他出家后热情地赞美道：

> 禅杖打开危险路，戒刀杀尽不平人。

这正是武侠精神风貌的写照。不仅鲁智深如此，武松、石秀、李逵等人都在不同程度上有武侠之风。《三国志平话》中的张飞也与之相类似，棒打督邮，单骑冲黄巾大营，这些都是武侠作风。而关羽也正是由于伸张正义，打抱不平，“本县官虐民不公，吾杀之”，才亡命江湖的。在政治腐败、社会黑暗的时代，弱者受了冤屈，投诉无门，他们只能寄希望于那些有正义感、有力量、有武艺的强者。社会动乱中的天灾人祸更是难于避免，有组织的侠客在抗衡社会不公、伸张社会正义方面起了一定的作用，处于社会底层的游民对于他们抱有很大的期望。宋代统治者的政策是重文轻武，政府的武装组织非但不足以保护人民不受外敌的侵扰，而且频繁地制造社会动乱，祸害人民。处于社会最底层的游民为了生存，为了发展，也为了在社会变动中改变自己的处境，提升自己的地位，才去学武。有宋一代，尚武精神已经不再活跃于主流社会，而是活跃在脱离主流社会秩序的游民之中。武侠、豪侠（也多由游民所组成）

的尚武精神和主动进击的反社会精神，正是一般游民们为了生存发展所必不可少的，也是他们闯荡江湖的资本。因此，武侠、豪侠就成为一般游民做人的楷模，他们是理想化了的游民。所以，体现了游民意识的《水浒传》对豪侠采取了无保留的赞美的态度。

《水浒传》中更为作者所关注并倾注了更多热情的，还是前面说到的慷慨好义、轻财乐施、广交天下好汉的义侠，书中的领袖人物都有这种特点。当然作者心目中最高贵的“义侠”，从历史上说是信陵、孟尝之流，而现在统治阶层内已经没有这类人物了。书中第二回有诗云：

> 姓名各异死生同，慷慨偏多计较空。只为衣冠无义侠，遂令草泽见奇雄。

这样的“义侠”却出现在江湖绿林之中，其中作者全力歌颂的便是宋江。第四十二回写宋江得到神明庇佑，作者用诗赞美宋江：

> 昏朝气运将颠覆，四海英雄起微族。流光垂象在山东，天罡上应三十六。瑞气盘旋绕郓城，此乡降生宋公明。幼年涉猎诸经史，长来为吏惜人情。仁义礼智信皆备，兼受九天神女经。豪杰交游满天下，逢凶化吉天生成。他年直上梁山泊，替天行道动刀兵。

宋江简直是个上应天命，下合民心，“天将降大任于斯人”的人物。说明了游民对于能够向他们实施物质援助的人的企盼。

游民，特别是有一定文化修养的游民知识分子，从自己的穷困落拓和孤苦无依中切实感到上层社会没有人救助他们，不仅不救助他们，而且鄙视他们。这些缺少希望而又敏感的人们怎能不痛恨上层人物，从而期待“草泽”（即非主流社会，包括绿林社会）出现能向他们伸出援助之手的义侠呢！那些虽在“草泽”，但是器量狭小，不能容人的，如白衣秀士王伦之流（这种人既不能见容于主流社会，做秀才不行；又不能融

合于游民社会，做“强盗”也不行，最为可悲)，最终要被火并，代之以被众位英雄拥戴的晁盖。他之所以被众人拥护，就在于：

> 平生仗义疏财，专爱结识天下好汉，但有人来投奔他的，不论好歹，便留在庄上住。若要去时，又将银两赍助他起身。
>
> 《水浒传》第十四回

实际上，义气就这么简单，在关键时候肯于花银子。这还表现在刘唐、公孙胜等人请他带头夺取“生辰纲”上。为什么刘唐、公孙胜知道了这笔大买卖，自己不去组织人干，非要千里迢迢来找晁盖？由此可见其为人，晁盖在江湖上是有“字号”的。那时没有现代媒体和传播工具，一个人在江湖上叫得响，完全靠口耳相传，如果没有特殊表现是不可能广泛流传的。晁盖的缺点是缺少远大的眼光，他劫“生辰纲”的目的就是取得不义之财，为的一生快活，没有什么“打天下坐天下”的“雄心壮志”。《水浒传》中不吝钱财，又有眼光，最爱结交天下好汉，堪称第一义侠的是宋江。在书中第十八回有段文字介绍他说：

> 这宋江自在郓城县作押司。他刀笔精通，吏道纯熟；更兼爱习枪棒，学得武艺多般。平生只好结识江湖上好汉，但有人来投奔他的，若高若低，无有不纳，便留在庄上馆谷，终日追陪，并无厌倦。若要起身，尽力资助，端的是挥霍，视金似土。人问他求钱物，亦不推托。且好做方便，每每排难解纷，只是周全人性命。如常散施棺材药饵，济人贫苦，赒人之急，扶人之困，以此山东、河北闻名，都称他做及时雨。却把他比做天上下的及时雨一般，能救万物。

宋江这种行为，行之既久，从而成为其性格的特征，这种特征是游民最欢迎、最服贴、最崇拜的。游民最大的困难是没吃没钱，宋江毫不吝啬，有求必应。来时给，去时送。游民第二个困难是没有地方住，宋江

有庄园里的房屋，可以尽情地住。游民脱离了主流社会，成为化外之民，为世人所轻贱，而宋江不管高低贵贱，只要是江湖上的朋友，一律接待，而且是“终日追陪，并无厌倦”。这后一点是最为难能可贵的，因为人性的弱点往往是“靡不有初，鲜克有终”的，连极富有又讲义气的小旋风柴进也在所难免。武松初到他的庄上时，柴进“也一般接纳管待”，武松脾气不好，又爱吃酒，得罪了庄客，没有人说他好话，大家都厌倦了他，柴进也就疏远他。而宋江的这种对江湖好汉的持久的关切，满足了或抚慰了游民那已被磨灭或变态的自尊。从宋江对待李逵的态度就可以看出，他对处于最底层的游民也不歧视。李逵是最一无所有的，没有钱，没有声望，没有好性格，脾气极坏。据吴用介绍，戴宗也是讲义气的，李逵与戴相识最早，但是二人的关系比较一般，戴宗也只是利用他。而李逵一见宋江，马上与之结成生死之交，其原因就在于宋江在物质和精神两个方面满足了李逵，比李逵的真兄长待他还亲。有宋一代是个游侠平民化、绿林化的时代（如果在唐代，一谈到游侠不是“五陵少年”，就是“京洛豪贵”，总之多是“不惜金弹抛林外”的贵族少年），宋江这种态度更会受到游民侠客的欢迎。如果武侠与义侠相比，义侠比武侠更受到江湖游民的尊敬。义侠也有不同的层次，宋江能在梁山坐上第一把金交椅，就因为他代表了最高层次的义侠。因此，尽管宋江没有特别的本领和武艺，但是在江湖上，无论识与不识，一听到宋江的大名，不是雀跃欢呼，便是“纳头便拜”。这个荣誉是梁山上任何一个好汉都没有获得的。所以，这个武艺不如山寨大多数好汉、计谋不如吴用的宋江，登高一呼就有“从者云集”的势态。梁山领袖这把交椅不是好坐的，而宋江却应付裕如（几乎没有反对势力）。宋江又有些像《史记》里热情歌颂的信陵君，但这个“信陵君”不在庙堂之上，而在“草泽”之中。应该说小说中所展示的“义侠”宋江是文学形象，用此以寄托作者的理想，与历史上的宋江大相径庭。真的宋江是狂侠骁勇，能够真刀真枪，驰骋于沙场的勇士，不像《水浒传》的宋江有那么多的谦逊和礼让。

《水浒传》中另外一个义侠就是上面说到的柴进。他是五代后周皇

室之后，得到宋代统治者的特别优待，有可以免罪的“誓书铁券”。柴进更没有特别的本领，但也受到江湖好汉的敬重，只是因为他能够“仗义疏财，专一结识天下好汉，救助遭配的人”，被人称作“见世的孟尝君”，被广大的江湖好汉所爱戴，上梁山后也成为山寨的重要领袖。然而他不能与宋江相比，两人最大的差别有两点：一是柴进没有长性，不如宋江对朋友有始有终，从来到走，始终一贯。二是宋江世法平等，对江湖朋友一律对待；柴进则有高有低，比较注重人的身份与名声。他对宋江、林冲、武松、李逵、洪教头等人就有很大不同，特别是洪教头被林冲打翻以后，灰头土脸地走了，柴进也没有特别挽留，要是宋江决不会这样处理。因此，在梁山的地位，柴进远不能与宋江相比。

《水浒传》中虽然充满了刀光剑影，但是它着重描写的还是富于感情的义侠。这些义侠在书中占有更重要的地位。宋江从第十八回出场之后，便主宰了全书。每当他拿出几两银子周济失路的英雄和说一些为对方着想的感人肺腑的知心话时，那些顶天立地的江湖好汉都会表现出由衷的感激，甚至作者本身也不免动情。像第二十三回宋江为武松送别，第三十八回初识李逵，都可以看出作者所设想的义侠还能以深挚感情去抚慰流离失所的游民，使他们感到人情的温暖。这样，义侠自然会成为游民结合的核心，游民会从心底把他们当作人格楷模。当然，《水浒传》中对义侠饱含感情的描写更反映了游民喁喁望救的心态。

### 3. 义、义气——游民的道德

①“义”的含义

“义”与“义气”是一回事，“义气”是“义”的俗名。“义”作为一种道德规范大约产生于战国时期，因为孔子还不太谈“义”，即使谈到，也很少把它作为一个有固定含义的伦理观念来谈。到了孟子则大不相同，他不仅大谈而特谈，而且把“义”还作为仅次于“仁”的道德规范，作为他推行“仁政”学说的重要的出发点之一。不仅儒家学派谈“义”(不同的儒家代表人物心目中的“义”也有差别)，其他学派如墨家、法家也谈“义”，当然，各派对“义”也是各有其定义的。于是，“义”作

为一个伦理范畴，其内涵与外延便有了多种解释，成为一个模糊概念。

《周易·乾卦》有云：

> 利物足以合义，贞固足以干事。

唐代孔颖达《疏》云：

> 言天能利益庶物，使物各得其宜。

言“天”可以给万物都带来利益，使万物处在最适合的地位。所以，后世学者又把“义”训为“宜”。“宜”的意思为“适宜”、“应该”等等，那么“义”也就可以理解为“适宜”、“应该”的意思。那么，什么是“适宜”的或“应该”的呢？不同阶层、不同处境的人们可能对它有完全不同的解释或回答。

儒家把“义”看成一种做人的义务与原则，孟子说：“羞恶之心，义之端也。”这种义务与原则，是和他们所主张的仁爱、忠恕之道的伦理基础与“克己复礼”的社会主张联系在一起的。他们强调“义利之辨”，认为两者往往不能兼而得之。有“君子喻于义，小人喻于利”[1]之说；又有“见利思义”[2]之戒。总之，“义”和“利”是对立的。利益当前，首先要看一看它是否妨碍“义”，不要见利忘义。墨家则与儒家相反，他们把“义”、“利”打成一片。墨子说：“义”是“有力以劳人，有财以分人”。[3]又说，“举义”是“不辟贫贱”、“不辟亲疏”、“不辟近”也“不辟远”[4]的。由此可见，墨子主张的“义”是以“兼相爱”、“交相利”为基础的。因此，墨子在《贵义》篇中明确地说：“义可以利人。”这与儒家明辨义利是大异其趣的。后世的士大夫讲的“义”多属于儒

〔1〕《论语·里仁》。
〔2〕《论语·宪问》。
〔3〕《墨子·鲁问》。
〔4〕《墨子·尚贤》。以上小注皆用《诸子集成》本。

家，指本着儒家观念应该尽的义务；[1]而游民所说的“义”和“义气”则接近墨子的主张，他们把“义”看作利，而且是赤裸裸的个人的利益，在《水浒传》中的“义气”就是指白花花的银子。

著名心理学家马斯洛把人的需求分为五个层次：温饱、健康、安全、审美和自我价值的实现等。大多数人的需求是从低层次向高层次发展的，游民把“义”理解为“交相利”、“兼相爱”，正反映了他们的低层次的需求——生理上温饱的需求、安全需求——尚处于危机之中。在肚子还不能填饱，生命也无安全保障的条件下，怎么能舍弃利害而不讲求呢？所以，他们不能接受儒家义利分离的主张，而认同墨家的观点。于是，与“利害”相关联的“义”、“义气”遂成为一种很通俗的道德伦理观念。大多数的游民没有文化，不善于作“形而上”的思考，这种对“义”的通俗的解释又是与他们的利益密切相关的，所以很容易被他们所接受。游民说某个人有“义气”，主要指此人对他有利，或是说此人不会背叛他的利益；说某个人“不义”，主要指此人会给他造成危害，或是说此人会背叛他的利益。而且这种“义”或“义气”，总是与主流社会所实施的带有强制性的规范相抵触，甚至是人们利用前者以触犯后者、乃至瓦解后者。

②江湖义气与“报”

《水浒传》中所讲的“义”和“义气”更为明确，也就是指金钱和物质上的援助。书中谈到“仗义”往往与“疏财”联系在一起，梁山泊中以“义气”闻名的英雄好汉都是慷慨大方、不吝惜金钱的。宋江则是最大方的，他走到哪里，金银就撒到哪里，仿佛是赵公元帅。遇到宋江以金钱资助江湖朋友的情节，金圣叹都要大加批评，鄙薄这种“以银子为交游”的作风。这是站在文人士大夫立场看问题，[2]如果他是一文不名的游民就绝不会这样想。他们在“茕茕独立，形影相吊”的时候，最需

---

〔1〕文天祥在绝命词中说：“惟其义尽，所以仁至。”

〔2〕当然也有几分酸气。不是谁都能如此出手大方的。《儒林外史》中的那些穷酸文人，为了所谓的“雅集”买只鸭子怕不肥都要拔下耳挖戳戳鸭子胸脯上的肉，这是不是比豪爽的衙门里的恶吏潘三更令人厌恶一些。

要的就是物质上的援助，帮他们活下去。游民向往的“出门靠朋友”，就是靠的这些有恩有义的朋友，《水浒传》竭力倡导这些，正说明作者是站在游民立场看这个问题的。需要指出的是，也不是帮助任何人都叫江湖“义气”，像鲁达救援金氏父女，宋江赍助卖糟腌的唐牛儿，送给卖药汤的王公一具棺材等等，这些都不叫“义气”，而是自上而下的施舍。只有帮助与自己有相同命运的人，或者是帮助将来有可能与自己结成同伙的江湖好汉才叫作“义气”。“义气”是江湖好汉结合过程中的道德观念，其他人是不能介入其间的。当然，后世也有将“义气”这个概念的外延扩大化的倾向。

施舍是单向的，有去无回的，更不期待回报；“义气”却不是单向的奉献或救助，它是有来有往的。于是，这里就要涉及到“义气”的另一面——“报”。

“报”这个词在殷商就出现了。《史记·殷本纪》就有“报丁”、“报乙”等人名，其义含有回报之意。《诗经·周颂·丰年》的“小序”说此诗是写“秋冬报”的，也就是说在丰收以后向上天报恩祭祀而作此诗。“报”的概念出现得很早，但是它并未被春秋战国时诸学派吸纳，作为伦理道德中的一个范畴。当时的人们只把“报”看作一种客观或必然出现的现象，《荀子·在宥》中说：

为善者天报之以福，为不善者天报之以祸。

这种“报”不是人们期待的结果，而是必然的结局。那种施恩望报、锱铢必较是为舆论所鄙视的。《左传·僖公二十四年》有“报者倦矣，施者未厌”的句子，就是批评“有劳者望报过甚”的。佛教的传入，引入了因果报应说，报应在佛家看来也是一种必有的结果，“种瓜得瓜，种豆得豆”，不必刻意地去追求。而游民却是把“报”看作行事立身之本的，并作为他们奉行的重要道德之一。“受人滴水之恩，当以涌泉相报”，也是与“出门靠朋友”一样流传广远的走江湖的人们的口头禅。

闯荡江湖的人们讲究“义气”，不是单纯的奉献，而是一种投资。

虽然它并不希望具体的受施者的回报，却希望得到江湖——游民群体的认同，得到他们的赞许，为他开辟更为广阔的生活空间。“多一个朋友多一条路，多一个对头多一道山”，就是这种意思的明确表达。具体的受施者如果能够回报施予者，当然更是施予者所热望的了。《水浒传》中连宋江这样有眼光有气度和具有领导才能的人物，在其心中对于自己在江湖上的投资也是有明确地计算的。这正像钱钟书先生评价杨万里的诗所说的，他是“老于世故的交际家，只觉得他豪爽好客，不知道他花钱待人都有分寸，一点儿也不含糊”。〔1〕宋江论身份只是一个郓城小吏，〔2〕通过正常途径很难发展，爬上高位；可是他“自幼曾攻经史，长成亦有权谋。恰如猛虎卧荒丘，潜伏爪牙忍受”。他的志向与他的社会地位之间形成尖锐的矛盾，他要发展只有一条道路，那就是混在黑白两道之间，广泛“接交天下豪杰”，积蓄力量，等待时机，这正像皇权专制时代的武将们养寇以自重一样。这一点在《水浒传》中有非常具体的描写。例如，他在家里挖了地窖，“又恐连累父母，叫爹娘告了忤逆，出了籍册，各户另居，官给执凭公文存照，不相来往”。可见他结交江湖朋友不是由个人性格所致，更非偶然的兴之所至，而是谋求个人发展的一种手段。他为干非法活动所作的周密的准备也可以证明这一点。这说明宋江非常懂得为谁投资和怎样投资才能得到更多的回报，而又避免风险。

晁盖等人劫取生辰纲，不仅款额巨大，而且背景通天，是关系极其重大的案子。当案发之后，宋江得知，马上通知晁盖。他说，“我舍着条性命来救你”，的确不是虚语。但这也是他在江湖上的一笔最大的“义气”投资，是指望回报的。晁盖、吴用这些江湖上的精英是完全懂得这一点的，他们在梁山上立住了脚以后，马上就想到“早晚将些金银，可使人亲到郓城县走一遭”，以报答他的搭救之恩。宋江作为一个小吏之所以那样有钱，不知道收到过多少笔这样的回报。我这样分析，是不是

〔1〕《宋诗选注·杨万里》。

〔2〕平常“官吏”合为一词，实际上，宋代“官”与“吏”大有区别，“官”贵“吏”贱，而且吏人不能入流做官，甚至不能参加科举考试，比“四民”还不如。

诬蔑了梁山好汉们的“义气”的纯洁性了呢？不是的。宋江曾多次向江湖朋友宣扬此事，以梁山的恩人自居。在江湖上，他向人表白：“晁盖是我们的心腹兄弟”。在发配江州的路上，他更是把“救晁盖一节备细”地说给与他邂逅相逢的每一个江湖好汉听。论者或不关注这些细微末节，或认为这是在刻划宋江的“虚伪”和“权诈”，殊不知《水浒传》作者在写到这些时并无贬斥之意，他是认真地把宋江当作有情有义礼让谦虚的君子来写的。之所以会产生这种评价的分歧，是因为作为游民知识分子的作者，[1]和受了现代教育的评论者或旧日文人士大夫读者的价值观念不同的缘故。文人士大夫认为君子施恩济人不能期望报答，如果期望报答则近于市侩小人；今日的评论者则以为“农民起义”[2]的领导就应该正直无私，一心为了起义事业；[3]而《水浒传》的作者认为，期望回报是完全合理的，这是“以利为义”思想的延伸。林冲、武松都是书中着力歌颂的“义士”，他们都是主张有恩必报、有仇必复，决不含糊的。对于那些不知报恩，甚至是恩将仇报的人，作者是深恶痛绝的。清风寨知寨刘高的妻子和李鬼夫妇都是这种不知报恩，甚至是恩将仇报的丑类，最后都极悲惨地丢掉了性命，这正表现出游民对于忘恩者的深恶痛绝。

“义气”在江湖上是联结游民群体的纽带，它的重要特征就是有福同享，有难同当，艰危与共，彼此关照。在江湖游民们的眼中，梁山的生活是极幸福的，梁山是他们向往的圣地。第十五回阮小五赞美在王伦统治下的梁山时说：

> 他们不怕天，不怕地，不怕官司；论秤分金银，异样穿绸锦；成瓮吃酒，大块吃肉，如何不快活。

谁说生活贫困、经济不发达就没有对自由的追求呢？游民所向往的梁山

---

[1] 这里不是指最后的写定者施耐庵，而是指最初演说宋江故事的江湖艺人。
[2] 笔者并不认为《水浒传》是写“农民起义”的。
[3] 这种评论现在看来不仅有隔世之感，而且那样可笑。

不仅解决吃喝问题，又有自由，这样才“如何不快活”。心胸狭隘的王伦被火并以后，梁山上的头领采取开放政策热诚欢迎江湖好汉入伙，他们称之为“聚义”。从表面上看，好像是为了“正义”聚在一起，实际上是游民们把单个力量合在一起，相当于现代的“集资”，有了雄厚的资本才能干更大的买卖；“聚义厅”也就是买卖得手之后，“论秤分金银”的地方，相当于当时商号的账房，不要把它想得过于神圣。如果哪位兄弟蒙难，他们也会舍命相救。宋江陷在江州，梁山好汉不避危险长途跋涉数千里到江州冒死去劫法场，救下了宋江、戴宗，大败了江州兵马，梁山的“义气”发挥到了极致。当然这个大动作也等于一次广告宣传，说明梁山是游民们可以信赖的地方，可以成为他们的归宿。

我们说，“义气”的本质是游民求生存的道德，因此对于一无所有的游民来说，这种道德真实的内涵就离不开实际利益。可是像其他许多阶层的最被尊崇的道德一样，它既然为众多的遵奉者长时期地崇拜，也必然会产生出超越性的一面。“义气”也是如此，它也可能在少数游民心中从实际利益中超脱出来，表现为对同命运者的关爱。《水浒传》中也以生动的笔墨描写了这一点。许多江湖好汉之间也存在着感人的“义气”，如宋江与武松，戴宗与李逵，武松与张青、孙二娘，解珍、解宝与顾大嫂、孙新、乐和，石秀与杨雄，朱仝与雷横等等。特别是写鲁智深与林冲，在他们相识结拜以后，林冲屡遭劫难，最后发配沧州，鲁智深暗中千里相随以保护林冲的安全，他说：“杀人须见血，救人须救彻。”对此作者赞美说：

> 最恨奸谋欺白日，独持义气薄黄金。迢遥不畏千里路，辛苦惟存一片心。

这是《水浒传》中在描写“义气”时最少与实际利益相关的篇章。它表现出游民道德也可能在少数人身上与人性中美好善良的一面结合起来，显示出其超越性，尽管它不会在游民中形成主流。

“义气”是江湖好汉们的粘接剂。因为“有情有义”，他们走到一起

来了。只要有了“义气”名声，便可以走遍天下，畅通无阻；如果不讲“义气”，在江湖上则寸步难行。[1]江湖好汉在“义气”的感召下到梁山入伙。如杨林所说，公孙胜因感“梁山泊晁、宋二公，招贤纳士，如此义气；写下一封书，教小弟自来投大寨入伙”。樊瑞也认为“既然宋公明如此大贤，义气最重，我等不可逆天，来早都下山投拜”。可见梁山泊的兴旺发达是由于它的主持者注重“义气”，再加上一些策略与手腕，这样就能把江湖好汉团结在一起，形成一股强大的反社会的力量。与此相对照的是梁山第一任寨主——白衣秀士王伦，因为他心胸狭隘，嫉贤妒能，不能容人，将他的恩人柴进推荐并主动要求入伙的林冲都拒之门外，这样不仅不能使梁山泊发展，自己也终于被火并掉，连强盗也做不成，为后人所笑。这是不讲“义气”不能立足江湖的铁证。

③作为“义”陪衬的“忠”

游民和游民群体有着强烈的反社会倾向，作为游民的道德理想的“义”和“义气”必然为主流社会所不容。因此，反映游民意识的通俗小说和通俗戏曲，要想面向社会和受到主流社会的听众和观众的认同，必须要用被主流社会所认可的观念和意识加以调和。于是，在“义”之外，《水浒传》和《三国志平话》中还强调“忠”。

在“水浒”和“三国”故事的发展与形成中，正是民族矛盾特别尖锐的时期，先有辽、金、西夏，后有蒙古，整个社会面临着异族的侵略与压迫。这时，人们谈论“忠”有一种特殊含义，它意味着拥护汉族统治者所建立的宋王朝和反对外来的侵略与压迫。《水浒传》现存最早的本子是明嘉靖间大字刻本，名为《忠义水浒传》；1975年所发现的早于嘉靖本的《水浒传》残页，名为《京本忠义传》。两者皆以“忠义”相标榜，以致有的学者[2]认为《水浒传》的创作与北方沦陷于金人之后，坚持抗金的“忠义人”有关。不管这个论点是否成立，从《水浒传》的名称上，就反映了游离于社会之外的游民对于主流社会所肯定的道德的

[1] 这一点几乎成为后世武侠小说的侠客活动的通则。
[2] 如严敦易、王利器、孙述宇等。

认同，这肯定是没有问题的。

“忠”的本意为发自内心的忠诚。先秦时不完全是“事上”的观念，朋友之间有时也用“忠”去规范，孔子就有“为人谋而不忠乎”的告诫。战国之后，它完全变成了单纯的“事上”的道德观念，所谓“臣事君以忠”。[1]“忠”是无条件的、无偿的、单方面的，是在下位的人们对在上位者应该尽的义务。宋代，皇权专制主义进一步加强，竟发展到“君要臣死，臣不敢不死”的地步。这一点显然是脱离了宗法网络的游民们不能接受的，因为他们已经失去了“上”，对于不存在的东西怎么去事奉呢？然而令人感到有趣的是，《水浒传》中那些天不怕地不怕的英雄好汉，还经常谈论“忠”，而且是对宋王朝，对“赵官家”的“忠”，并常常把它挂在口边。我认为这些往往是带有调侃性质的门面语，不能认真对待，否则就会上当。例如，《水浒传》中第一次大规模的对抗政府的行为，是在“生辰纲”案被官府发现以后，派何涛观察与捕盗巡检缉捕他们归案时。此时，晁盖等人已经逃到阮氏三雄所居住的石碣村，官兵追赶，随之而至。在吴用指挥下，阮氏兄弟先各驾小舟在湖中引诱官兵，阮小五唱了一支“嘲歌”：

> 打鱼一世蓼儿洼，不种青苗不种麻。酷吏赃官都杀尽，忠心报答赵官家。

然后把来围剿的官兵大骂一顿，钻水而逃。过了一会儿，阮小七也驾舟而来，同样唱了一首：

> 老爷生成石碣村，禀性生来要杀人。先斩何涛巡检首，京师献与赵王君。

让短命二郎阮小五、活阎罗阮小七这类处于社会底层的人，首先打出

〔1〕这本是孔子的话，但在此语之前还有“君使臣以礼”，秦代以来专制制度的发展强化，抛弃了前一句。

"忠于"赵官家的旗帜是令读者感到不伦不类，甚至有点可笑的。因为这些人不仅杀人不眨眼，不能见容于主流社会，而且没家没业，说话不必对谁负责，是想说什么就说什么的人物，这种"忠心"能作数吗？即使真的作数，"赵官家"也不会认可的。在皇帝老倌眼中，如果任何一个芝麻绿豆大的人物都有处置他们所认为的"酷吏赃官"的权力，那还了得，岂不是要弄得天下大乱，"国将不国"了吗？

其二，"忠"作为"事上"的观念，在宋代儒生眼中，它是绝对的，没有讨价还价余地的。可是《水浒传》江湖好汉们心目中的"忠"，却是一个可以商讨的，可以"漫天要价，就地还钱"的问题。[1]在这些江湖游民还没有落草的时候，他们所想的就是"学成文武艺，货与帝王家"，在这里，尽"忠"已经不是臣民应该绝对遵守的义务，他们已是与"赵官家"对等的双方，所持的也是"有往有来"的态度，仿佛是买方与卖方。这时"忠"已经很接近"义"，甚至可以说，它不过是"义"的放大而已。用句通俗的话说，游民们认为可以尽"忠"，但必须是有利可图的，其反面意思则是无利则不能尽忠，这种态度是当时的主流意识，特别是带有绝对专制主义色彩的程朱理学，决不可能认同的，"赵官家"更不会接受。

其三，《水浒传》最为国内学者所诟病的就是写梁山好汉被招安，然后去剿灭其他不肯受招安的"盗匪"，并认为这是宋江等人"忠君"思想发展的结果，也是对农民起义事业的背叛。如果我们仔细分析就可以看出，这种说法是完全站不住脚的。思想观念虽然在人们的行为中可以起到很大的作用，对一些人，[2]甚至可以起决定作用，但是对绝大多数人来说，还是实际利益驱动人们的行为。游民为什么要造反？农民为什么要起义？对于个人来说，原因可能千差万别，但对大多数人来说，就是没有办法生存下去了，只好铤而走险，或可获得一线生机。他们造反的目的是求生，而不是求死。实际斗争中，明智的造反领袖也是时时刻刻在寻找机会，把随同自己的兄弟们带入安全的港湾。在皇权专制社

〔1〕这一点在《西游记》里表现得更为明显，孙猴子被招安时与玉皇大帝讨价还价。

〔2〕这些人在任何社会也是少数，相对说来，文明的进步可以使这类人增多。

会里，游民们的武装斗争和以游民为核心的农民武装起义，其前途不外有三：一是推翻旧的王朝，建立新王朝；二是被朝廷剿灭；三是被朝廷招安。当然第一结局对起义的参加者来说最好，历史上也不乏其例，如刘邦、朱元璋等。如果站在刘邦、朱元璋的立场上，最佳结果是造反成功，建立自己的王朝。然而，这对一般老百姓来说却不一定是从此进入了“幸福之门”。

汉代要比秦对老百姓好一些，因为当时土地多人民少，开国的三四代皇帝采取的又是对于老百姓少管理的无为而治的黄老政策。汉武帝以前的汉朝皇帝又不爱生事，当时官吏少、政府也小，这是实行黄老政策的制度上的原因，也是这种政策能够保持相当长时间的决定性因素。而明朝与元朝不过是“鲁卫之政，伯仲之间”而已。朱元璋从游民一跃而为皇帝，洞悉民间的情伪利弊，其统治更为严酷一些。而且，在长时期的战乱中，最倒霉的还是老百姓。鲁迅就说过，当官军与盗贼（造反者）交战时，最倒霉的是老百姓。因为，官军来了，老百姓是“匪”，要被杀；待到“匪”来了，老百姓又仿佛是代表“官”，也要被杀。推翻一个旧王朝要有足够的力量，还要恰逢旧王朝已经彻底腐烂，很难维持下去了，这种历史机遇不是很多的。方腊之所以不被招安，甚至敢于称王，并非像一些研究者所认为的是他“革命性”特别强的缘故，而是因为他在照水时看到了“自己头戴天平冠，身穿衮龙袍的影子”，又见到《推背图》有“十千加一点，冬尽始称尊。纵横过浙水，显迹在吴兴”的谶语，点明自己要做皇帝。他又有八州二十五县作为称王称帝的资本，所以才不肯被招安。这是从实力考虑的，不是什么道德因素（更非意识形态因素）在起作用。

第二种结局最糟，参加起义造反者大多是要丢掉性命的，而且死得很惨，这是造反者们要尽量避免的。第三种结局是造反或起义参加者特别要着重考虑的，对于其中的领袖人物更是如此。因为自己的力量不足以建立新的王朝，又要想求生存，甚至发展，招安无疑对他们是有吸引力的，成为他们的选择之一。这不是出于什么对皇帝的忠心，而是从自己群体的利益考虑的。

从《水浒传》来看，参加梁山聚义的大体上包括三类人。一是在现实社会中生活不下去了，所谓“逼上梁山”者便指这类人，如林冲等。二是怀着不逞之心到梁山谋发展，或是羡慕梁山可以过“论秤分金银，异样穿绸锦；成瓮吃酒，大块吃肉”的享乐生活的人，前者如吴用，后者如阮氏三雄。三是被他人，主要是梁山好汉引诱或胁迫上山的，如秦明、卢俊义。这三种人如果被招安后有个稳定与安全的生活，他们都是不会反对，而且会积极拥护招安的。梁山泊山寨的造反生活，在《水浒传》这部文学著作中是富于浪漫情趣和充满欢乐气氛的，但如果搬到现实生活来，不会是那么好过的。因为它相对于朝廷的武装力量来说，毕竟是弱小的，混迹其中每天都要担心生命的安全问题，成千上万的人拥堵在一个山头上，食物供应也会成为问题。“夜夜娶妻，天天过年”那只是做完一笔好“买卖”之后，不可能经常有这种“买卖”。英国学者贝思飞在其《民国时期的土匪》一书中，有大量的文字介绍了当时东北、河南、山东一带的土匪及其生活状况。这些土匪对于土匪生活的厌倦，除了个别的长久地习惯这种冒险的生活者外，不会有很多人把它当作终老之地，何况，这种冒险生涯是“养小不养老”呢。因此，招安在今天的评论家看来是不光彩的，可却是当时造反的游民们热烈追求的。在大多数“不革命”的老百姓眼中，游民们武装起来大胆地造反来与朝廷对抗，是和百姓们干的其他营生一样，也是一种吃饭求官之道。所以才有“要做官，杀人放火受招安”那样精辟的概括。而且北宋、南宋之际也恰恰是造反、动乱频率最高的时期，同时也是统治者以安抚为主的时期，这就难怪宋江对招安有那么强烈的追求。许多造反者被招安后，当了大小不等的官，上面提到的郑广就是一例。他被招安做官后还大模大样地骂众官，也没有受到什么惩处。被招安者结局也有不少是圆满的，招安在两宋之间真正成为游民们的变泰发迹之道。这与统治者及其思想家们所提倡的无条件的“忠”是大相径庭的。

《水浒传》中的招安结局是悲惨的。从史书的记载来看，宋江结局有几种：被捕获，被剿杀，被招安，被招安后做官并参加平方腊，被招安后被杀等等。作者选择了招安后封官平方腊而又被害的悲剧结局，这

大约有历史的原因。大多数专家认为《水浒传》成书于明初，明代初中叶对待敢于造反的人们处理是非常严厉的。造反者即使被招安了，一旦统治者有了力量，也不会遵守招安造反者时的承诺，造反者还是会受到严厉的惩处的。作者也许有感于此，所以描写了宋江等人的悲惨的下场，对于宋江不成功的招安作出比较深刻的批判。从书中的描写可以看出，作者认为招安实际上是一种交换。朝廷以不同等级的官职来换取江湖好汉的归顺和效力，而且，这种招安还应该是有担保的。这不仅要求朝中有同情自己能为自己说话的大臣（如书中的宿太尉）当政，而且，自己还应该保有实力，时时可以作为讨价还价的本钱。[1]这两点都未具备，宋江等人便急于成交，才导致招安的失败。作者批判了宋江对宋王朝披肝沥胆的忠诚和忽视了自己与梁山群体利益的"忠"，这体现了作者对"忠"的道德观念的批判。所以，我们从作者对招安悲剧的描写中，更能认识到《水浒传》这部主要由游民知识分子创作并反映游民意识和情绪的通俗小说，所以题作《忠义传》或《忠义水浒传》的原因，它是把"忠"作为"义"的陪衬的。作者在告诉读者，单纯的"忠"是没有好下场的，只有"义"才是能够维护游民利益的最高原则。

④化"忠"为"义"

如果说《水浒传》的作者有意用"忠"来掩饰作品中所鼓吹的"义"的话，那么，《三国志平话》和《三国志演义》则把本来是"事上"道德的"忠"化为较为平等道德的"义"。前面说过，宋代以前的人，特别是文人士大夫谈到三国时，多是关注诸葛亮与刘备的关系。杜甫咏诸葛亮的诗有二十余首，几乎都是描写君圣臣贤这个主题的，意在突出诸葛亮的"忠臣"形象，所歌颂的就是"忠"这个道德观念。他在名诗《蜀相》中写道：

> 三顾频烦天下计，两朝开济老臣心。出师未捷身先死，长

[1] 民国初年，许多出身土匪的军阀不肯放手军队，也就是懂得"有枪才是草头王"的道理。

使英雄泪满襟。

这是对“忠臣”和“忠”的道德多么深沉的咏叹，文人士大夫把它看作是自己出仕的楷模。

可是从《三国志平话》起，刘、关、张便在三国故事中占了很重要的地位，并杜撰出“桃园三结义”的故事，特别突出他们“有福同享”、“有难同当”的“义气”，甚至把关羽当作实践“义气”的样板。皇权专制社会确定君臣关系的应该是“忠”，而在《三国志平话》和《三国志演义》中把“义气”放在了首位，而且这个“义气”也带有强烈的利益色彩。我在第一章里举元杂剧《刘关张桃园三结义》为例说，亡命江湖的关羽和卖肉的张飞，因为看到刘备吃酒醉以后，有蛇穿七窍，断定“此人将来必贵”，所以才待他醒了以后不问年纪大小，拜他为兄，以便将来有个好的前途。这种“义气”是不是有点“烧冷灶”和势利眼的味道？诸葛亮对蜀汉是“鞠躬尽瘁，死而后已”的，而在游民们眼中，这也是感恩图报的“义气”。有些杂剧甚至把他的经过三请才出山辅佐刘备，也说成是考虑到个人利益有了保障。元代无名氏《诸葛亮火烧博望屯》和明代无名氏的《刘玄德三顾草庐记》都写到，诸葛亮看到刘备“舜目尧眉”，关羽、张飞的长相都类似于“五霸诸侯”以后，仍然不肯出山，因为诸葛亮掐算出刘备只有做两年皇帝的命。后来待赵云来报阿斗诞生，他掐算出阿斗能在蜀中当四十年皇帝，这才决定辅佐刘备。这些剧本把一代名相写成鄙俗浅陋如山野村夫和锱铢必较如势利小人，并非是作者讨厌诸葛亮才对他肆意歪曲。剧本肯定是出于江湖艺人之手，他们内心深处是非常重视具体利益的，剧本中的诸葛亮那些打算和行为（在我们看来很可笑）在他们看来是十分自然的。他们是从自己的经历和认识理解历史人物的。

我在前面谈到过，在社会大动乱中，游民非常有可能变泰发迹爬到社会上层，甚至成为统治集团的核心人物。他们在冒险活动的开始或之中特别强调彼此的提携，富贵时同登青云，落难时互相扶助。陈涉起事之前，辍耕于垄上之时就说过“苟富贵，勿相忘”，可惜后来他没有实

践自己的诺言，当穷朋友去看望他的时候，他把他们杀了。后世的异姓兄弟结拜都要以互相关照，永远不背叛建立盟誓，可是有多少人能实践这一点呢?《三国志平话》、《三国志演义》就写了一个永不背叛的故事。书中写到刘备被曹操击败，落荒而逃，把家属丢给了关羽。在这种条件下，关羽为了保护二嫂，“降汉不降曹”，“加入”了曹操的阵营。曹操待之颇厚，“三日一小宴，五日一大宴”，赠给他金银、美女、锦袍、赤兔马，并封为“汉寿亭侯”，但是，当他得知刘备的行踪以后，“挂印封金”，“过关斩将”，千里走单骑，护送二嫂去寻找刘备，在古城下还受到刘备、张飞的冤枉，又斩曹营大将蔡阳以明志。这种“义气”是很感人的。江湖艺人把这些看作是“义”，所以刘、关、张古城相会这个故事，在《三国志平话》中又称作“古城聚义”。受到通俗小说影响的老百姓在给关公建庙时，正殿所挂的匾额多是“义气千秋”。可是皇权专制统治者不这样认为，他们热衷宣扬关羽的“忠”。清代乾隆皇帝曾下谕旨，命令把关羽的谥号从“壮缪”改为“忠义”，其重点在于表彰他“力扶汉室，志节凛然”的“忠”。

《三国志演义》在塑造刘备的形象时，也没有完全清除掉江湖艺人给他涂上的游民团体中“大哥”的色彩。作者把照顾兄弟关系看成他的第一要务，妻子、孩子都不如“兄弟”重要。有的杂剧把他写成“义气”的化身。这些都反映了游民对于皇权专制下君臣关系的理解。他们把皇权专制君王要求臣民们对于统治者所尽的“忠”，与游民之间以利联结的“义气”等同了起来，混淆二者的界限。

### 4. 平等——游民关于人际关系的理想

①结义兄弟间的平等原则

近代的平等原则也许是市场经济的产物，至少它是从等价交换中获得灵感的，不平的双方就不会有正常的交易。中国古代关于平等的观念始于墨家，墨子提出兼爱交利的理想社会是以人人平等，有财相分，有利相交，彼此互爱为基本目的的。他说“天下无大小国，皆天之邑也；

人无幼长贵贱，皆天之臣也。”[1]也就是说在“天”之下，长幼贵贱平等。既然人们在天面前都是平等的，那么就都有权享受天赋于人的各种物质生活，由此出发，他倡导全民同利，在经济上，有财相分，有利相交。“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”，[2]通过损有余以补不足的方法达到在经济上平等的目的。墨子的“兼爱”正是把所有的人，包括亲近之人与疏远之人，等量齐观。游民不是新的生产力或新的社会关系的代表，也缺少文化知识，提不出一套关于新的社会模式的设想。然而由于长期沉沦在社会底层，受尽他人的白眼与凌辱，他们本能地追求人际关系的平等。除了不侈谈“兼爱”以外，游民的“平等”观念或许从墨家那里得到一些启示。平等关系在皇权专制社会中只有朋友关系近之，于是，这些便成了他们追求的目标。

美国的布克夫人（赛珍珠）在20世纪30年代翻译《水浒传》时，把书名改作《皆兄弟也》。这是借用《论语》中的半句话“四海之内，皆兄弟也”，以表达人们对美好的人际关系的期望与理想。实际上这也是《水浒传》中江湖好汉的口头禅。第二回少华山头领陈达攻打华阴县时路过史家庄，陈见了庄主史进，开口就说：“‘四海之内，皆兄弟也’，相烦借一条路。”第四回逃避追捕的鲁达感谢赵员外对他的款待时，赵就说：“‘四海之内，皆兄弟也’，如何言报答之事。”第四十四回石秀对赐酒相款待的戴宗、杨林表示感激时，杨林便说：“‘四海之内，皆兄弟也’。有何伤乎？且请坐。”可见这句话在当时的普及程度。游民在表达自己对人际关系的平等原则的追求时，还是脱离不了主流社会所尊崇的儒家思想，用他们的话语作为自己的思想材料。

儒家五伦，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友。如果说主流社会的人们更注重前四伦的话，而“朋友”一伦则更受游民们的欢迎。他们把与自己同命运又肯帮助自己的人称之为“朋友”。“在家靠父母，出外靠朋友”是他们经常挂在口头的。这些脱离了家族宗法制度的游民希望人们把他们看作兄弟，在必要时拉他们一把。因此，不能说布克夫人的翻译

---

〔1〕《墨子·法仪》，《诸子集成》本。
〔2〕《墨子·尚贤下》，《诸子集成》本。

是没有道理的。可是鲁迅先生在给姚克的信中，对于《水浒传》书名的更改却有不同的意见：

> 近布克夫人译《水浒》，闻颇好，但其书名，取“皆兄弟也”之意，便不确，因为山泊中人，是并不将一切人们都作兄弟看的。

这段话讲得十分深刻，《水浒传》中虽然到处以“兄弟”相称，但是大多还都是萍水相逢的江湖游民，他们一见如故，互相提携，情逾骨肉。然而这种“兄弟”之情并不是普施于所有的人们的。贪官污吏不必说，他们是梁山英雄打击的对象，就是许多无辜的平民百姓也常常死在好汉们的板斧朴刀之下。江州劫法场时，李逵就是不问何人，“抡着大斧，只顾砍人”，“一斧一个，排头儿砍将去”。他们的心中决不会产生半点兄弟之念。因此，“兄弟”这个称呼仅仅是给予那些能够与自己互相救助的人们的，或者是有可能加入自己的互救的游民群体的人们。换句话说，就是给予属于自己帮派或者有可能成为自己帮派中的人的。这种互救的群体，如我们在前面所说，是以结义或结拜的方式固定下来的，只要进入了游民组织，他们便互相认为是基本上平等的了。实际上，这不仅离真正的平等遥远得不可以道里计，就是形式的平等，也没有完全做到。这一点我们在后面还要谈到。下面先说一下游民组织较宗法家族平等的一面。

我在前面说过，游民结拜是模仿家族组织形式的，但不是照搬，它与家族不完全相同，主要是突出了其平等性特征。专制社会的家族组织可视为皇权专制社会的缩影，有严格的尊卑长幼之分，不能逾越；而结义兄弟，虽然也是有长有幼，然而皆属于平辈，义兄义弟之间也不存在着必须服从的义务。《水浒传》中第七十三回写李逵怀疑宋江强抢民女，便砍倒“替天行道”旗，大闹忠义堂。从这一事件来看，兄弟之间的间隔尚未太过悬绝。他们仍然以互相尊重、互相扶助为重，这样才能长久地保持兄弟的关系。其次，这种以结拜方式形成的权威，不是与生俱有

的，往往是在长期的交往乃至共同的生活和斗争中形成的。它是由个人的品质、道德、学识、行为、能力所决定的。虽然，年龄是个重要因素，但是在结义群体中，并不一定做“大哥”的都是年长者（在一些秘密会社里就是这样，天地会的老大不必是会中最年长者）。第三，在家族中藉以增强群体凝聚力的是“孝悌”，所谓父慈、子孝、兄友、弟恭。在游民社会中联结结拜兄弟的道德则是“义”，也就是江湖上的“义气”。而“义气”是互利的，从这一点看来也体现了“平等”原则。

②梁山泊——游民的理想之所在

有的论者说“梁山泊”体现了当时革命农民的理想，我认为《水浒传》的主导意识是表达游民的意识与理想，描写了他们奋斗的成功与失败，反映了游民的斗争生活。因此，对“梁山泊”这个战争据点和梁山好汉群体的描绘是体现了游民的社会理想的，根本谈不上所谓“革命农民”的理想。

社会理想乃是指对未来社会组织的设想。社会组织是人们交往的产物，但是，它不能脱离物质性的生产活动。而游民大多是不从事生产活动的，有的甚至厌恶生产劳动，因此，从根本上来说游民是谈不到社会理想的。我在这里所说的游民的社会理想，不过是他们的关于人际关系理想的放大。当他们要从事某种冒险性很强的事业时，需要从松散的群体组成具有严格组织纪律的集团。当他们没有这样集团时，也许会想结成这样集团、或加入这样的集团以满足自己的愿望。有的研究者就把游民的这种向往看成是他们的理想。

《水浒传》所描写的梁山水泊的武装集团的组成及其原则，就反映了上述的游民的社会理想。其实这表现的完全是他们对理想的互助团体的模式。

梁山泊只是一个与政府相对抗的武装团体的据点，并不具备社会的所有的功能（特别是没有生产的功能）与特征，但它以其独特的人际关系，不仅为宋元时期的江湖好汉所神往，亦成为后世游民理想之所在。当游民组织化以后，许多游民就直接把他们所依附的游民团体称为“梁山”，把它看作自己的希望与依靠。《水浒传》第七十一回，作者用生动



**图6.3　梁山泊英雄排座次**

图中所绘是《水浒传》七十一回“忠义堂石碣受天文，梁山泊英雄排座次”的情景。最初游民结拜本是平等组合，兄弟之间差距不大，待“事业”有发展，不免就要强调有大有小，长幼有序，待“买卖”做大了，就会出现贵贱有等了。怕“兄弟们”接受有困难，也会弄点神道设教的玩艺。

的语言把梁山泊好汉的关系作了概括的描绘：

> 八方共域，异姓一家。天地显罡煞之精，人境合杰灵之美。千里面朝夕相见，一寸心死生可同。相貌语言，南北东西虽各别；心情肝胆，忠诚信义并无差。其人则有帝子神孙，富豪将吏，并三教九流，乃至猎户渔人，屠儿刽子，都一般儿哥弟称呼，不分贵贱；且又有同胞手足，捉对夫妻，与叔侄郎舅，以及跟随主仆，争斗冤仇，皆一样的酒筵欢乐，无问亲疏。或精灵，或粗卤，或村朴，或风流，何尝相碍，果然认性同居；或笔舌，或刀枪，或奔驰，或偷骗，各有偏长，真是随才器使。可恨的是假文墨，没奈何着一个“圣手书生”，聊存风雅；最恼的是大头巾，幸喜得先杀却“白衣秀士”，洗尽酸悭。地方四五百里，英雄一百八人。昔时常说江湖上闻名，似古楼钟声声传播；今日始知星辰中列姓，如念珠子个个牵连。在晁盖恐托胆称王，归天及早；惟宋江肯呼群保义，把寨为头。休言啸聚山林，早愿瞻依廊庙。

这段话除了说明梁山泊集团的成员朝夕相见，交流机会极多，从而形成了极亲密的关系之外，又指出他们在思想上都能以“忠诚信义”自律，遵守游民的道德理想，所以梁山泊才能有很强的凝聚力。这篇通俗的骈文还反映了游民对“平等”的理解和追求。

游民的社会地位使他们对社会的不平感触十分深切，他们期待打破世俗的阶级分野和等级制度，代之以“一般儿哥弟称呼”（实际上平等远不是个称呼的问题），游民认为这就是政治或社会的平等。皇权专制下的统治者把君王与臣民之间的统治和压迫的关系比拟为父子关系，向往平等的游民便把理想的人际关系拟之为兄弟关系，但两者都没有摆脱宗法社会及其观念的束缚。游民，特别是从事不正当“职业”的游民，他们原始的平等观念实际上是把社会上存在着的各个等级、各种职业的人们全都降到游民的等级上来，也就是把他们都变成不事生产，不理家



**图6.4 赏菊集群英**

游民把梁山视为理想所在，所谓梁山生活除了“兄弟们”日夜聚在一起外，就是“成瓮喝酒，大块吃肉”。不过因为《水浒传》最后由文人写定、添加了赏菊写诗之类，使得梁山聚会有些文人化了。

业，整日“成瓮喝酒，大块吃肉”的一群。或者说，不是把很少有文明规范的李逵提高到林冲、柴进那样有文化修养有文明规范的水平上去，而是把林冲、柴进降到李逵的水平上来。这种“平等”往往是很悲哀的，它不仅意味着文明的倒退，也抹杀了人们个性的差别。[1]中国传统文化是不太重视“人心”的，庄子就说过，“中国之君子明乎知礼义而陋于知人心”。[2]古代通俗叙事文学作品中表现得尤为明显。梁山好汉大团圆排座次，全都“一般儿哥弟称呼”之后，人们（特别是较有教养的人们）心里怎么想，根本没有写。也许他们觉得没有必要关注。这些在充满游民意识的作者的心中不会有任何地位，“目的就是一切”，其他都是不重要的，上梁山了，梁山好汉排座次了，这就是一切。而且梁山上根本不给文化层次较高的文人以地位，他们在《水浒传》作者的心目中是“假文墨”、“大头巾”，就一个“白衣秀士”王伦，还把他杀掉了事。对于文士，《水浒传》基本上采取了对立和蔑视的态度，这可能与《水浒传》的形成经历了宋元两代有关。宋代统治者重文轻武，特别优待文人士大夫，使得游民和游民知识分子对他们既羡慕又嫉妒，因而产生了一种逆反心理；元代又是汉族文人士大夫地位最卑微、处境最可怜的时代，这又让游民们看到了他们的窝囊相（元杂剧中以“水浒”故事为题材的戏中，可怜的文士永远是被梁山好汉搭救的对象），因此，《水浒传》中对文士才会有对立与蔑视的双重态度。

游民的朴素的平等关系在游民从事一般非法活动和武装斗争的初期（如行窃集团，少数人的打家劫舍），基本上可以做到。当买卖做大了，或斗争发展了，就需要制度来维护集团的“工作”效率，以及集团的存在与发展。这时候所谓“兄弟关系”就要突出“长幼有序”的一面，不能胡乱来。“兄弟关系”逐渐变成只存在于口头的口号，其实质已经是“上下关系”了。梁山的一百零八将中不是也有“天罡”、“地煞”之别吗？而且“天尊地卑”又是合乎自然实际的。梁山泊每一次增加新的血

〔1〕虽然《水浒传》的作者主观上承认这种差别，甚至提倡互相容忍，实际上在游民团体或是游民为主流的团体中这是不可能的。

〔2〕《庄子·田子方》，《诸子集成》本。

液的时候，都排一次“座次”。第七十一回天门大开，“石碣”从天而降，揭示出“天罡”、“地煞”的名位之后，宋江以代天宣旨的口气对众头领说：

> 上天显应，合当聚义。今已数足，上苍分定位数，为大小二等。天罡地煞星辰，都已分定次序，众头领各守其位，各休争执，不可逆了天言。

这位郓城小吏也学着皇权专制统治者的样子，神道设教，要兄弟们服从上天这种“上下有等”的安排。当然，如果斗争再发展，根据地扩大了，需要建立类似政府性质的机构时，游民们自然而然要向“贵贱有别”的方向发展，从而形成了统治与被统治的关系（明王朝不就是走的这条路吗）。因此，从“长幼有序”到“上下有等”再到“贵贱有别”，是一个合乎逻辑的发展过程。

近世论者颇爱乐道梁山好汉们的“经济平等”，实际上，这种平等只是财物的均分，也就是盗跖所说的“盗亦有道”，“分均者，仁也”。[1]游民们不事生产，他们的思考不能达到生产领域，因此，作为经济平等的生产资料的共有问题不可能提出。他们向往的只是金银财宝，“人均一份”，而且，这个“人”只包括“众头领”，小喽罗们是不在其内的。

梁山好汉们的社会理想的闪光部分是他们对于不同个性的容忍和对于人尽其才局面的向往。一百零八将在进入梁山以前，他们的社会地位、人生经历、文化教养都有很大不同，性格也是千差万别的，除了“假文墨”、“大头巾”外，一切都能“求同存异”。作者主张，“或精灵，或粗卤，或村朴，或风流，何尝相碍”，也就是说，他提倡不同个性的人们要学会互相容忍和理解。柴进和李逵从出身到性格都是天差地别的，作者不仅赋予了他们相同的绰号（李绰号“黑旋风”，柴绰号“小旋风”，这里包含有要柴向李靠拢之意），而且让他们相处一段时间。他们之间

〔1〕《淮南子·盗应训》。

虽然对与殷天锡讲理一事有不同的见解，但还是能够做到相互关照，表现出兄弟情谊，并未因性格不同而造成冲突。其他如朱仝与雷横，杨雄与石秀，林冲与鲁智深，戴宗与李逵等等，都是性格上有较大的差异而又能互相理解，从而相处很好的范例。这些即使到了现代，仍然给人们以启示。

浪迹江湖的人们都有一定的才干，否则就不能存活，被淘汰掉。他们希望在理想的社会中，人们的特长和才干得到充分的发挥（从对才能的看法也可以看出他们的确是游民，他们把能“偷”能“骗”也看成特长，一律加以赞美)。梁山泊是能够根据人们的材质使用人才的，不过这有些士大夫色彩了，也许它更着重表现了游民知识分子的愿望。

游民的社会理想带有空想性质，这种人际关系只能在游民团体中短暂地存在，但是它却使后世的游民对此无限神往。

上面比较系统地叙述了游民性格特征及其思想意识的特色，并分析了他们的人生追求。游民最突出的除了其攻击性性格外，就是对人际关系的注重，因为这是他们求得生存和发展的关键。这一点在近代游民领袖那里表现得尤为突出。上个世纪二三十年代炙手可热的上海帮会头子杜月笙有句“名言”:“我一生吃‘三碗面’——脸面、情面、场面”。他说得很“精辟”。这“三碗面”体现了杜月笙在人际关系方面的刻意追求。“脸面”是一个游民在江湖上扬名立万的关键。所谓“脸面”也就是要体现出闯荡江湖的“英雄气”来，还要顾及江湖上的规矩，否则就不被江湖接受。“情面”是联络江湖同道的投资，没有这笔投资就不会有“过命的朋友”。宋江在江湖上的投资除了银子外就是“情面”（这一点晁盖就有点不顾情面)。江湖是游民奋斗的舞台，做大买卖的像杜月笙一类的人特别需要“场面”，“场面”越辉煌，越能唬住人，越会有更多的追随者，越能做成大买卖。仔细体味杜月笙的话，对照古代江湖人的作为，他们在精神上是有相通之处的。

# 第七章

# 从游民到帝王——一个个案的分析

朱元璋是个“盗贼圣贤兼而有之皇帝”。从朱元璋发迹个案的研究可见，游民与帝王地位相差悬殊，但其思想意识却有许多重叠之处。两者都是最关注现实的眼前利益，缺少超越性的关怀。游民是生活窘迫，万不得已，不关心眼前则不能生存；帝王之位则是众目所瞩、更是明争暗斗的焦点，帝王要时时刻刻看住自己的皇位，他们也不能超脱，只能喜怒无常。正是基于利益的短浅性，游民、帝王所采取的手段都容易趋向极端，并且迷信极端性的手段可以解决问题。

从秦朝到清代，在中国主要疆土上大约建立过三十个朝代和政权，其中除了西东汉、西东晋、北南宋是同姓之间带有承续性的政权之外，其他都是由异姓的新统治者开辟的新王朝。如果认真研究一下这些王朝的开创者，也就是第一代统治者的家庭经历、文化教养、崛起过程，便会发现，他们大多属于两类群体。一是少数民族或有少数民族血统的人们，前者如北魏、东西魏、北周、北齐、辽、金、元、清等朝的创建者；后者如隋、唐、后唐、后晋等朝的创建者。另一类是出身于游民或是接近游民的社会下层人士，前者如朱温、刘知远、郭威、柴荣、朱元璋等；后者如刘邦、刘备、刘裕、陈霸先、赵匡胤等。这些第一代创业者还有一个共同点，就是没有受过多少教育，文化教养比较低，有不少还是文盲，没有什么系统宗教或意识形态的信仰。这些开国皇帝虽然不懂得制礼作乐以文饰其统治，但是，他们却十分熟练地运用着人与人之间、集团与集团之间的斗争技巧，在改朝换代的复杂尖锐的斗争中取得最后的胜利。他们是中国历史上的风云人物，在以成败论英雄的“芸芸众生”中有着广泛的影响，被认为是“真龙天子”，是上天垂命，命令他们来统治中国的，对他们，老百姓只有顶礼膜拜。而那些受到中国主流文化长期熏陶的文人士大夫们，在争取政治权力的斗争中则缺乏竞争力，总是处于失败者的地位，所以民间也流传着“秀才造反，三年不成”的说法。他们在改朝换代的斗争中只能作为辅佐存在。

# 一、谈所谓对农民的“背叛”

本章所述的朱元璋，是从社会的下层，或竟从社会最底层的游民一跃而成为帝王的。这是一个极大的变迁，给不习惯于变化的国人以强烈的刺激。人们把这些编成故事，并在民间广泛流传。他们还依照自己的想法对这类事情作出解释，皇权专制时代的上上下下把这说成是“天命神授”、“奉天承运”，这是流行了几千年的传统解释，它通俗易懂，易于为当时的大多数人所接受，显然，这是十分荒谬的。近几十年来，一些学者用所谓的“阶级分析”法，把这些出身卑微的小人物最终登上皇帝的宝座说成是对农民起义的“背叛”。例如，吴晗在评价从游民登上皇位的朱元璋时就是力主此说的。[1] 大多数明史研究者赞成和支持吴晗的意见，只是在论据与描述朱元璋的“背叛”时间上略有差异。吴氏还提出，元至正二十六年（1366）朱元璋发表的讨伐张士诚的檄文和宣谕徐州吏民的公告，是他从革命的农民“转变”为地主阶级领袖的重要标志。他说：

> 这两篇文告公开、正式宣告了朱元璋对弥勒教、对红军的斥责、背叛，否认了自己和全军过去对弥勒教的信奉，脱去宗教迷信的外衣，进一步宣称进军的任务是为了伐罪救民，是为了使民庶各安于田里，使百姓永保乡里，公开地取消了阶级斗争的内容，公开地声明他对于农民起义的背叛，明确维护旧的封建地主阶级秩序，保证给官僚、地主、庶民以和平安定的生活，这是朱元璋一生中划时代的转变，从农民起义的领袖转变为地主阶级的领袖。
>
> 《朱元璋传·第三章·取东吴》

〔1〕 见吴晗著《朱元璋传》，三联书店，1980。

这是一段在今天看来很怪的论调。为什么不信奉弥勒教“脱去宗教迷信的外衣”，让人们“各安于田里，使百姓永保乡里”，就是“取消了阶级斗争”，就是背叛农民起义？难道“农民起义”的目的就是永无休止地“阶级斗争”下去？难道弥勒教就是代表农民利益的意识形态？难道弥勒教是救世福音，能够给农民带来幸福？难道农民不应该向往和平安定的太平生活？这些本于常情、人人皆知的平实道理，在那“阶级斗争”就是目的、斗争就是一切的畸形的年代里，一切都被扭曲了，只有装出极“左”的凶恶面孔，才能得到社会的广泛认同。作者之所以这样写，显然有迎和时风的意思，而这种观点在历史界有广泛的影响。直到1980年陈梧桐发表的《论朱元璋的蜕变》，[1]还把至正十五年朱元璋攻占太平后“揭榜禁剽掠。有卒违令，斩以徇，军中肃然”，[2]这种的严肃军纪的行为视为“保护地主生命财产”，从而“受到地主富豪的欢迎”。自然这也是“背叛”论的根据之一。至于朱元璋在北伐时提出“驱逐鞑虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民”，自然更是“突出蒙汉的种族、文化差异以掩盖民族压迫的阶级压迫实质”，“彻底阉割反元的阶级斗争内容”。[3]这些论点都带着时代的烙印，作者今日也未必仍旧坚持这些观点，然而，我们现在提出这个问题，意在对往昔史学界关于“农民起义”和“农民战争”流行的一些观点作些讨论，对本书所作的游民研究，还是有意义的。过去为史学界所认定的“农民起义”和“农民战争”之中，在我看来是有大量游民参与的。许多为论者所称道的“农民领袖”就是游民。我不同意那些流行的意见，就在于这些论者把所谓的“农民起义”、“农民战争”理想化了，从而不惜削足适履、歪曲史料，以迎合流行的观点。例如史学家们把这些往往是为了求生存、奔“发迹”，带有很大盲目色彩、从而大多成了改朝换代的工具的武装暴动，与近代社会解放运动等同起来，无限度地夸大了“农民起义”、“农民战争”的意义。这就违背了历史学的求实原则。

---

〔1〕见《明清人物论集》，四川人民出版社，1983。

〔2〕《明史·太祖本纪第一》。

〔3〕所引皆见《论朱元璋的蜕变》。

第一，皇权专制社会之中，以游民为中坚的农民造反运动是缺少理性自觉的，更没有先进的意识形态的支持。最初的造反者[1]中的绝大多是以求生图存为目的的，他们的活动带有很大的盲目性，大多数连是否推翻现存朝代这一大目标都不甚明确，这些只是在其力量逐渐强大以后才确定下来的。他们实行的政策策略也因时因人而异，往往是翻云覆雨，如明末的张献忠在“降”与“反”之间变来变去。他们的变化反映了在求生存过程中的种种努力。所谓“农民起义”不是什么具有理性目标的运动，谈不到什么“背叛”、“不背叛”，因为人们不可能背叛本来就不存在的目标。

第二，当他们的力量日益壮大，能够吸引游民知识分子（有的以游民为中坚的造反活动，一开始就有游民知识分子参加或策划），甚至有了主流社会的士大夫入伙时，成为造反大军的“谋主”，这时便逐渐向夺取最高政治权力的目标努力。在这些“谋主”的指导下，必然会制定一系列符合大多数人愿望的政策，以迎和大多数人的需要，以壮大自己的力量。这是他们取得胜利的基础。

第三，无论是盲目的第一阶段，还是有了政治目标的第二阶段，造反运动的领导者首先考虑的是自己的利益、造反领导集团的利益和全体造反活动参加者的利益。每一个武装暴动的群体，或每一个造反团体都是一个特殊的利益群体。当阶级意识没有进化到自觉阶段时，不存在谁有意识地代表哪个群体利益的问题。这些群体的利益有时与某些阶层或群体的利益相吻合，那是社会运动的结果，并非是造反者特别要做这些阶层或群体的代表。因此，在纷纭复杂的斗争中，造反者不断地变换口号和主张，但这些变化都是围绕着他们的生存和利益的，不用说游民非常短视，特别重视眼前利益，就是为现代史学家所表彰的农民也不会远离个人利益这个主题。武装斗争中，即使出现了迎合社会上某些群体利益的政策，其本心也在于利于自己的发展，并非是要献身于他所迎合的群体。这些我们将在以朱元璋造反和夺取天下活动的分析中一一加以说明。

---

[1] 除了极个别的“不逞之徒”外，如世袭的职业秘密传教者。

# 二、朱元璋的生平和造反实践

## 1. 游民经历与造反的目的

朱元璋出身一个佃农家庭，他的父亲连个像样的名字也没有，叫朱五四。朱五四一生从盱眙到濠州，迁徙四次。他的上代就脱离了宗族所在地句容（今属江苏）朱家巷。可见朱元璋的父祖辈就已经"脱序"了，然而尚未成为游荡于乡镇之间的游民，因为他们只是在农村之间辗转，租种土地，以农为生。没有流入城市，也许是因为宋元之际战争频仍，城市衰落，经济不振，容纳力大大下降的缘故。至正四年（1344），天灾流行，淮河流域一带也遭到旱灾、蝗灾和瘟疫的祸害，朱元璋的父母和长兄皆病饿而死，一家陷入了没吃没喝、没有钱埋葬逝去亲人的困境。他在《皇陵碑》一文中描写了自己这段苦难的经历：

> 俄而天灾流行，眷属罹殃。皇考终于六十有四，皇妣五十有九而亡。孟兄先死，合家守丧。田主德不我顾，呼叱昂昂。既不与地，邻里惆怅。忽伊兄之慷慨，惠此黄壤。殡无棺椁，被体恶裳。浮掩三尺，奠何肴浆。既葬之后，家道惶惶。仲兄少弱，生计不张。孟嫂携幼，东归故乡。值天无雨，遗蝗腾翔。里人缺食，草木为粮。予亦何有，心惊若狂。乃与兄计，如何是常。兄云此去，各度凶荒。兄为我哭，为我兄伤。皇天白日，泣断心肠。兄弟异路，哀动遥苍。
>
> 《全明文一》卷一二

我们从朱元璋的自述中可见，他们生活在自己的宗族之外，遇到困难，

很少有人伸出援助之手，从而养成了他们习惯于依靠自己的力量求生存、争发展。朱元璋自小就为地主放牛，受过各种艰难困苦的考验，勇于任事，敢作敢当。另外，他的外祖父陈公也是个有过游民经历的人，南宋末年当过爱国将领张世杰的亲兵，宋灭亡后，死里逃生，后在农村以做巫师、画符念咒、看风水、合年庚八字为生。这种独特经历和思想意识直接或间接地会对朱元璋产生影响。因此，当生活把朱元璋推上游民（当游方和尚）生活路途时，他除了因为孤独而感到凄凉悲哀外，没有表现出特别惶遽。这显然是与他的个人经历与家庭影响密切相关的。

居未两月，寺主封仓。众各为计，云水飘扬。我何作为，百无所长。依亲自辱，仰天茫茫。既非可倚，侣影相将。突朝烟而急进，暮投古寺以趋跄。仰穹崖崔嵬而倚碧，听猿啼夜月而凄凉。魂悠悠而觅父母无有，志落魄而佒佯。西风鹤唳，俄淅沥以飞霜。身如蓬逐风而不止，心滚滚乎沸汤。一浮云乎三载，年方二十而强。

《皇陵碑》

流浪、乞食的生活是悲惨的，特别是在乱世，人们都是自顾不暇，哪里还会布施？朱元璋三年的游方僧生活的艰难可以想见。当他三载云游归来，朱元璋已经有着丰富的游民经验了。吴晗估计他在三年的流浪生活中，“接受了新的宗教，新的思想，新的政治教育，加入了秘密组织”。[1] 这个论断虽然证据不是十分充足，但与真实相距不远，否则就无法解释为什么汤和从被红巾军占据的濠州寄信来，劝他入伙为“盗”。正因为汤和知道他早已是“同志”了，留在城外，时时可能发生危险，所以才会坦诚相劝。另外，我们从朱元璋所具备的主动进击精神来看，在民怨沸腾和造反运动此起彼伏的淮河两岸，他决不会自甘寂寞的。当然，决定他迈出这关键一步的导火线有两点：一是汤和的来信被人发

〔1〕《朱元璋传·游方僧》。

觉，而且要去揭发，“旁有觉者，将欲声扬”；另一点是他出家所居住的皇觉寺被元兵烧毁，没法再住下去了，他彻底成为一个没有收入，又没有固定住所的游民。可见逼他走上造反道路的是实实在在的求生欲望和对前途发展的幻想。古代社会，游民和辗转于天灾人祸中的贫困农民是缺少文化的，在这种情况下，很难凭着理性的自觉去从事某种冒险活动。说他们是为了实现某种理念或某种社会理想，不顾身家性命投入造反的行列，更是令人难以想象的。这是把古人现代化了，而且是用知识分子的理念去推想处于社会底层、朝不保夕的游民。

中国人有可能为了宗教信仰而拿起武器，因为宗教信仰首先是诉诸感情的，特别是鼓动造反的秘密宗教，是缺少理性的内容的。然而中国人又是个注重实利的民族，造反者的中坚人物往往是游民，在我们这个重视实际利益忽视信仰的民族里，游民更是看重短浅的眼前实利，很难陷入宗教的迷狂。他们与老实巴交没有见过世面的农民在宗教信仰问题上容易上当受骗还不一样，他们不会完全被感情驱使去冒险。游民在重大的选择面前会反复掂量的，[1]什么有利于自己和自己所属的集团，他们是能算计得清清楚楚的。后来朱元璋多次谈到最初参加反元斗争的目的：

> 朕遭时丧乱，初起乡土，本图自全。及渡江以来，观群雄所为，徒为生民之患，而张士诚、陈友亮尤为巨蠹。士诚恃富，友亮恃强，朕独无所恃。惟不嗜杀人，布信义，行节俭，与卿等同心共济。
>
> 《明史·太祖本纪第三》

可见那些把朱元璋的投入反元斗争说成是因为信仰弥勒教（实际上，他即使参加了弥勒教，也只是利用弥勒教），并进一步把这种本来不存在的信仰说成是朱元璋从事反元斗争的思想基础，这只是一厢情愿之词。

---

〔1〕朱元璋在《纪梦》一文中对这一点有生动的描写，此文写他在参加“倡义”之前，在神前投珓问卜，他反复作，最后得到满意的结果。

## 2. 秘密宗教信仰与游民的武装斗争

神道设教本来是皇权专制社会的统治阶级进行统治的操作手段，我们在后面还要谈到。这一招儿不仅统治者会使，造反者也同样会使，而且，使用得决不会比统治者逊色。被历史学家们定为第一次“农民起义”的陈涉、吴广的反秦斗争，在起事之前就使用“篝火狐鸣”和在鱼腹中放入“大楚兴，陈胜王”的布条，哄骗那些走投无路的戍卒。当然，这还只是运用带有神秘色彩的异兆与谶语来起鼓动的作用。在皇权专制社会里，面对强大的专制统治，居住分散的小农[1]和游民是散漫的无组织的力量，他们要想对抗强大的统治者，或者仅是为了求生而拂逆了统治者的意志，都是要付出极大代价的，即使是反抗，最初的力量也是极其微弱的。因此，在他们产生了造反的要求的同时，必然也要求形成有组织的力量。游民组织的最高形式——秘密会社是较晚出现的，而以秘密宗教的形式把分散的农民组织起来的方法，是在汉末就出现了的，著名的黄巾起义就是利用刚刚兴起的太平道进行组织和动员的。

宋代下层社会的武装反抗十分频繁，其中不少是利用秘密宗教进行组织和动员的，最重要的是摩尼教（又称明教）或弥勒教（其实这些教派的区别，老百姓是分不清的）。这些教派除了具有组织能力和专业的宗教组织者之外，更重要的是它们都有一套与主流思想所强调的“天不变道亦不变”大相径庭的理论。他们都主张“变”，否定现实存在，追求未来。明教把世界分为明、暗二宗，强调光明一定能战胜黑暗，并鼓励信徒去追求光明。明教不设偶像，不崇拜鬼神，禁止杀生，主张食素，外人称之为“食菜事魔”。宋代造反者多次借摩尼教起事（著名的方腊起义就是一例），导致朝廷的严厉镇压，因而，摩尼教徒们的活动就更加诡秘。顾名思义，弥勒教是崇拜弥勒的，弥勒是佛教中的未来佛，正统佛学认为弥勒的出现将使世界改观，能把众生从苦难中解脱出来。《弥勒下生经》中说：

---

〔1〕宗法农民很难以个人形式卷入造反活动。

弥勒出现，国土丰乐……土地丰熟，人民炽盛，街巷成行……夜雨香泽，昼则清和……时气和适，四时顺节。

这是多么美丽的景象，这才是太平盛世。它激动过千千万万挣扎在生死线上的人们。弥勒教比明教宣扬的明、暗二宗更通俗、更形象化、更易于被广大群众所接受。当大多数的平民百姓处于苦难之中的时候，民间宗教是为了满足人们的目前现实需求而出现的。活跃于民间的秘密教派把对弥勒佛出现的信仰作为自己的旗帜，是为了招徕更多的信众，给他们以生存下去的信心和追求现世幸福的勇气。北宋中叶，贝州的王则曾以弥勒佛为号召杀官吏、据城池起事，但只坚持了五十余天。这次暴动使得统治阶级对民间的弥勒崇拜警惕起来，对这种以崇拜弥勒为主旨的秘密教派更加防范。

秘密宗教与后来以游民为主体的秘密会社不同，它的基本群众是农民，但是它的中坚力量与职业传教者多是游民。他们四处游荡，一个村庄一个村庄地传播教义，拉人入教，他们大多会些“法术”，为农民治病，为他们演示些“奇迹”，欺骗没有什么文化和没有见过世面的农民。职业传教者多是游离出宗法网络之外，也是在士、农、工、商之外的。这种职业多是世代相传，几辈子都靠传教吃饭。元末起事的明教领袖韩山童就是一例，其祖父就是以传播白莲教为职业的。秘密宗教的首领和职业传教者中有不少是思变思乱之士，他们多是勇敢分子，敢于闹事，敢于反抗现存的社会秩序。这是有许多原因的：他们是游民，具有主动进击精神；他们游方传教，没有固定居止，即使起事不成，也可一走了之；另外，他们对于所传的教义也有较为虔诚的信仰，相信自己所信宗教的力量。至于一般信徒，除了要在秘密宗教中获得精神上的安慰或解脱外，更多的是物质上的满足。例如信徒之间的物质上的互相帮助，以及教主们用符水治病之类。这些对大多数农民信徒更有吸引力。农民如果不是破了产，或成了走投无路的游民，是不会轻易走上造反的道路。连朱元璋这样的人走上造反道路都是那样地艰难，何况有家有地、生活在宗法网络中的农民呢？

朱元璋造反的最初目的是得以“自存”，后来看到与他争夺天下者，也不过是些没有什么远谋深虑、“志骄”、“器小”的庸庸碌碌之徒，才确定下夺取天下的“远略”。为了实现自己的目的采用什么“理论”作为宣传的工具，这要看当时的需要。早年朱元璋信奉弥勒教，也只是在走投无路情况下的一种选择。朱元璋年轻时做过和尚，更不是由于信仰，用他的话来说，只是“托身缁流”,[1]是用以解决吃饭问题的临时措施。当朱元璋参加红巾军的造反活动时，他还是个游方和尚，这时以明教为旗帜的造反活动已经有了相当的规模，朱元璋已经认识到要生存和发展，投靠红巾军是一个较好的选择。在几年的军旅生涯中，朱元璋充分表现出他的军事天才与临时应变的机谋，很快取得了主帅郭子兴的信任，成为郭的心腹，在此基础上成为造反队伍的头目，并积蓄了自己的力量，这是朱元璋走向成功的第一步；第二步是当自己的力量壮大了，逐渐从对郭子兴的依附下走出来，打出自己的旗帜，成为一支独立的力量；第三步则是与割据天下的“群雄”一较高低，夺取天下。

在这夺权三部曲中，朱元璋对明教的态度是各有不同的。第一步因为郭子兴的部队名义上也是韩山童、刘福通红巾军的一部分，当然要表示自己信奉明教（晚年朱元璋不承认）；第二步时，虽然有了自己独立的力量，但由于天下主流的反元力量还是红巾军，一方是朝廷，一方是明教，不归杨则归墨，没有被招安，朱元璋还是奉红巾军的正朔，用龙凤年号。韩山童死后，其继承人小明王韩林儿被包围在安丰后，朱元璋亲自带兵奋力解救。当然，最后朱元璋在1366年底还是暗害了韩林儿，1367年始称“吴元年”。此时作为完全独立的政治力量和有能力逐鹿中原的“群雄”之一，朱元璋开始感到明教的规则对他夺取天下没有什么实际意义了。

明教，包括其他一些秘密宗教，都有鼓励不得志者造反闹事的一面，但事情做大了以后怎么办，这在它们的经典中很少提到。用现在的话说，就是它们只是讲“造反合理”或者说“造反有理”，很少讲如何通

---

〔1〕见《皇陵碑》。

过造反取得政权和争夺最后的胜利。教徒们信奉了弥勒佛出现和光明即将来临的这种美好的理想，他们也起来造反了，“不平人杀不平者”，但是“杀完”了又怎么办呢？是否那些充满光明和美丽的景象就会自然而然地出现了呢？秘密宗教没有就这些问题给出答案，何况能不能“杀完”“不平者”，如果没有具体的操作规划也是个问题。这时的朱元璋不取天下便罢，如想取天下，必需另找其他学说为他服务。作为洞悉社会情伪利弊的朱元璋，自然要与明教等秘密宗教划清界限。

### 3. 夺取天下的武器——传统的中国政治学

夺取天下与一般造反活动是不一样的。在皇权专制社会里，造反的原因很多，但是由于专制社会里实行严刑峻法，敢于拉起大旗造当朝反的，绝大多数还是因为走投无路，在“反是死，不反也是死”的情况下，才会才铤而走险。这个时候，只要造反主体有胆量，富于冒险精神，就可能竖起义旗。可是，当壮大起来的造反者进一步要夺取和建立政权时，问题就不那么简单了。汉代陆贾曾对刘邦说：

> 居马上得之，宁可以马上治之乎？

也就是说，夺取政权与治理天下都是需要学问的，两者有联系，也有区别。的确，这是一门极复杂的学问，它不仅有军事上的战略战术问题，也包括政治艺术和政治技巧。这一套政治、军事文化在鼓励人们造反的弥勒教、明教中都是没有的。在其他具有可操作性的政治、军事学说（例如西洋政治学）还没有传入中国时，以儒家学说为主体的传统的政治军事文化，还是争夺最高权力的人们的唯一选择。

先秦诸子百家争鸣中有个热点问题就是：如何在诸国纷争中，排除其他、统一天下？法家、兵家、纵横家、墨家等都讲这个问题，但这些学派不是讲的没有可操作性（如墨家），就是讲的只在当时有用，缺少普适性（如法家），只有儒家的孟子讲“仁者无敌”，讲“保民而王”，讲文王“地方百里而王”，讲“不嗜杀人者能一之”（没有杀人的嗜好才能

统一天下)，才把这个问题的根本讲透。这不仅触及到“得民心者得天下”这个实质问题，也是一面极有号召力的旗帜。这是儒家辅佐人君夺取政权的根本。汉代以后，改朝换代之时，心怀辅佐之志的儒生又从法家、兵家、纵横家那里吸取了很多东西，例如法家“刑赏二柄”的御下之术，兵家的“料敌应变”之道，纵横家的“纵横捭阖”之略。构成了一整套中国传统的政治文化。不管是谁，也不管他代表哪个阶层的利益，只要他想建立政权和一统天下就得使用这一套。当然，这时的儒家学说已经不是纯粹的原始儒家学说了，它是我们在前面曾经谈到过的宗法文化的一部分。这种学说不仅有理想性，还有具体的可操作性。

早在至正十三年（1353）李善长投靠朱元璋时，就为朱讲了一套儒法杂糅的夺取天下和治理天下之术，并鼓励他以汉代的刘邦为榜样。朱元璋自然而然地接受了儒家的治国理念。特别是儒生陶安、李习、唐仲实、朱升、孙炎、宋濂、刘基、叶琛、章溢等人加入了朱元璋的队伍以后，把儒家所主张的一套“革命”造反的“顺天应人”之理，和夺取天下后的治国安邦之术灌，输给了朱元璋，使朱元璋从只知道造反求生的山大王变成立志一统天下的“群雄”之一。

这些道理和谋略，大体说来不过四条：

一是，打起儒家“尊王攘夷”的大旗，所谓“内诸夏而外狄夷”。长江南北的汉族人民已经被蒙人和色目人统治了近百年，吃尽了民族压迫的苦头，朱元璋打起民族的大旗是上应天理、下合人心的，会得到大多数人的拥护。他在北伐元王朝的檄文中说：

> 当此之时，天运循环，中原气盛，亿兆之中，当降生圣人。驱逐鞑虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民。
>
> 《明太祖实录》，转引自《朱元璋传》

檄文中还对北方的广大老百姓说：

> 盖我中国之民，天必命我中国之人以安之，夷狄何得而治

哉！予恐中土，久污膻腥，生民扰扰，故率群雄，奋力扩清，志在逐鞑虏，除暴乱，使民皆得其所，雪中国之耻，尔民其体之。

这种主张对于处在第三、第四等级的汉人、南人，无疑是极有号召力和煽动力的。有的学者用今天流行的阶级斗争理论，指责檄文是利用民族斗争掩盖阶级斗争，这是极可笑的。实际上，对朱元璋来说，他关心的是把全国老百姓都动员起来，站在自己一边，把元朝统治者赶走，一统天下。而且古代社会矛盾的尖锐化往往是表现在民众与官府（也包括朝廷）的对立，并非是农民与地主的对立。因此，“驱逐鞑虏”是把矛头指向大元朝廷的，这既包括了阶级矛盾也包括了民族矛盾，怎么说这是掩盖阶级矛盾呢！由于战乱，一般地主也处于朝不保夕。此时还没有别的政治斗争理论来动员人民，他和他的智囊人物不可能创造一套新的理论，即使创造出来老百姓也不懂，不会接受。

其次，是“仁者无敌”的理论。本书《绪论》部分曾指出，中国古代皇权专制统治下“暴君专制”与“暴民乱治”的轮回给老百姓带来的苦难。元朝末期，以贫苦农民为主体的武装反抗斗争特别激烈，烧杀也十分严重。陶宗仪《辍耕录》中的“天遣魔军杀不平，不平人杀不平人。不平人杀不平者，杀尽不平享太平”，正是乱世之中这种报复情绪的一种反映。当时无论是元统治者还是各种起义造反者，都以杀人为事。朱元璋参加反元斗争第二年，在他初步摆脱对郭子兴依附的时候，便确定以汉高祖刘邦为效法的榜样，不乱杀人。这在当时真是凤毛麟角。后来朱元璋行军打仗也都注意军纪，为自己树立一个仁者之师的形象。这种做法也为自己最大限度地争取了各个阶层的代表人物，连文人士大夫中的精英人士也大批地主动追随朱元璋。

其三，朱元璋出身贫寒，懂得“国以民为天，民以食为天”的道理，在争夺天下的斗争中，非常注重恢复和发展农业生产，努力实现儒者朱升关于“高筑墙，广积粮，缓称王”的告诫。龙凤四年（1358），朱元璋任命康茂才都水营田使，命令他负责兴修水利，并分巡各地，在其占领

区内修复和建设农田水利设施，为恢复和发展农业生产提供了物质条件，并建立能够给自己提供给养的根据地。朱元璋还推行屯田军垦，开放无主田地，后来还一度实行土地谁种谁有。这些不仅为军队提供了大量的军粮，而且提高了他所统治地区的人民的生活水平，受到广大人民的拥护，为实现国家统一奠定了基础。

其四，在政治军事活动中，朱元璋礼贤下士，网罗大批的儒生才士。对老百姓则贯彻孔子所说的“民无信不立”的原则，改变了烧杀抢掠的“山大王”作风，建立具有可操作性的政策和法制，而且奖罚有信，取信于民。这是有利于“挽颓风立纪纲”的，克服了元末政治窳惰腐败、政风疲软的亡国气象。

上述四项是基本点，我们在战术和策略上还可以举出一些，但那只是一些枝节。这些都是常理常情，没有什么特别神奇的地方，然而却正是传统政治军事文化的最紧要之处，所谓“王道本乎人情”，也就是这个意思。一些历史学家把它称为是地主阶级的政治主张，实际上它是中国古代宗法社会里政治学原理与政治操作的思考所能达到的最高水平。无论哪一个阶层的人，只要他参与争夺国家权力的斗争，并要在斗争中取得胜利，就不能不运用它，或者公开以之为号召，或者暗地使用，否则，就很难取得预期的结果。太平天国已经占领大半个中国，其势力强大时远过于朱元璋在金陵登基之时，但却最终以失败告终。其原因很多，很重要的一点就是他们不尊奉传统政治文化，大力宣传国人根本不懂的半瓶醋的“耶教”，而且，还对被绝大多数国人所崇奉的孔子大张挞伐，称其为“妖孽”。虽然当时已经有异质的政治文化传入，但还没有发展到为广大人民群众能够理解和接受的程度。

朱元璋确实是当时“逐鹿”群雄之中的佼佼者，他领悟力强，又勇于实行，并且在不断的实践中随时总结经验教训，最终登上龙庭，建立了延续276年的明朝。

# 三、朱元璋的治国之术

应该说朱元璋不仅成功地夺取了天下，其治天下基本上也是成功的。他之所以能够在短时期内把局势稳定下来，并进一步建立稳固的政权，根本原因在于他大力恢复和重建小农自然经济，并在此基础上建立、完善了宗法制度和与之相应的严密及严酷的专制主义统治。概括地说，可以包括以下几个方面：

## 1. 空前数量的移民和重建小农经济

朱元璋及其智囊团的高参们，对于建国后的未来社会不可能提出新的理想方案与新的设计，即使有的儒生提出一些方案，也不过就是恢复“井田制”一类，迂腐而可笑。比较实际的官员和谋士所主张的，还是恢复被元朝统治者和战乱所破坏的小农经济。小农经济是自给自足的（指整个经济体系，并非说每个农户都能自给自足）自然经济，在没有激烈的兼并、没有巨大的社会动荡的破坏，统治者不对小农经济作过多的干扰的情况下，它基本上是稳定的。如果上层建筑与其发展相匹配，它也不会自发地与政权对抗；小农的分散性及其生产规模的狭小和个人拥有财富过少，也形成不了与政权对抗的力量。

生于和长于社会下层的朱元璋是深知这些的，他认为先秦思想家们提倡的“四民”分工是社会安定的保障。朱元璋在《大诰续编序》中说：

> 上古好闲无功，造祸害民者少。为何？盖谓九州之田皆系于官，法井以给民。民既验丁以授田，农无旷夫矣，所以造食者多，闲食者少。其井闾之间，士夫工技，受田之日，验能准业，各有成效，法不许诳。由是士农工技，各知稼穑之艰难，所以农尽力于田畎亩，士为政以仁，技艺专业，无敢妄谬。维

时商出于农，贾于农隙之时。四业题名，专务以三：士、农、工，独商不专，易于农隙。此先王之教精，则野无旷夫矣。

《全明文一》卷三〇

朱元璋在这里提出了新的“四民说”，把传统的“市农工商”四民，削去了“商”，改为“技”，用现代的话说就是各行各业的“技术人员”。他把商业活动看得十分轻松，因而，对传统的“四民”之中商人独立存在的必要性提出疑义，并认为必要性不大，只要农民在农闲时兼做商业就可以了。台湾经济史家赵冈先生在《中国城市发展史论集》中说，“小农户先天就注定不能自给自足，必须经常进行交换”。[1] 这样必须有一部分人专门以此为事。中国自商周时代就有较发达的商业和商人了，许多商人从事长途转运，《尚书·酒诰》就有“肇牵牛车，远服贾，用孝养厥父母”的句子。《史记·货殖列传》也有“富商大贾，周流天下，交易者莫不通，得其所欲”。长途运输，互通南北东西之物，这决不是农民在农闲就可以兼而为之的。在明朝建立的两千年前，商业和商人作为自然经济中不可或缺的一个分工就已经存在了，而两千年后的朱元璋竟然要这种经济上的分工服从自己的意志，把经商看作农人业余就可以完成的。这是十分可笑的。

他在《谕户部敕》中大谈他治下的中国，每个人都要安于所业，各守本业，勤勉从事，不得偷懒，尽量不要流动。而且要求每个人都要实现透明化，以便于政府管理。

古先哲王之时，其民有四，曰：士、农、工、商，皆专其业，所以国无游民，人安物阜，而致治雍雍也。朕有天下，务俾农尽力畎亩，士笃于仁义，商贾以通有无，工技专于艺业。所以然者，盖欲各安其生也。……其令四民务在各守本业，医卜者土著不得远游，凡出入作息，乡邻必互知之。其有不事生

[1] 《中国城市发展史论集》，P162，新星出版社，2006。

业而游情者，及舍匿他境游民者，皆迁之远方。

《全明文一》卷二五

他认为古代社会的长期稳定就在于“四民”分别，各有所营，没有游手好闲之徒，更没有四处游荡之人。所以朱元璋积极恢复小农经济的目的，就在于重建“四民”分立的社会结构，因为小农经济是这种社会结构的基础。在这样的社会构成中不允许有游民存在。如果出现了游民就流放到远方。这位出身于游民的皇帝知道，游民是社会稳定的涣散剂、是颠覆政权的中坚力量。

社会的稳定是政权稳固的保障。朱元璋为了使自己的权力稳定和传之于后世，明朝一建立，他就着手小农经济的恢复。为了做到这些，第一要义的是使务农的人们有一小块可以耕种的土地。我们在第四章已经对元末明初人口锐减、土地荒芜的情况和明初的土地政策作了一些介绍，例如实行荒地国有，只要有劳动力就可以报官开垦，谁耕谁有。为了使无主土地和荒芜的土地得到充分的开垦和耕种，也为了使那些丧失了土地的人们有块田地，明政府运用强制手段进行移民，而且，数量极大。正如葛剑雄、曹树基、吴松弟在《移民与中国》[1]一书中所说：

经过长期战乱，经济受到严重破坏，人口大幅度下降，而其中受影响最大的是江淮之间、江汉流域和华北平原。相比之下，长江以南受破坏较轻，人口比较稠密；北方的山西受战乱影响也较少。另一方面，朱元璋实行卫所制度，将军人职业化、世袭，连同家属分驻在全国各地，形成特殊的军籍移民。明初的大移民就是在这样的背景下展开的。

移民大多由官方组织、招募或强制实施，数量、地区都有规定；军籍移民更有严格的安排，这种方式是史无前例的。明初大移民的总数超过一千万，涉及总人口约五分之一；无论是

[1] 香港中华书局，1990。

绝对数字，还是相对比例，都是空前绝后的。

空前绝后的大规模的移民，为重建小农经济创造了条件。朱元璋还给初建的小农经济提供了许多方便和帮助。例如给屯田者或移民种子、耕牛和生活资料，并在一定时期内免税。逃亡在外归来的地主如对原有田地提出要求，明政府也采取了限制政策，使之不能完全恢复到原来的状态。对于新贵功臣扩大土地和非法占有土地的行为，朱元璋以"铁榜"的形式，悬为严禁。这些都是为了一个目的，就是制造更多的小农，并巩固稳定小农经济，使之不至于分化。

在大力扶植下，小农的数目确实是大大增加了，这一点我们从明初地主数目及其占有土地数量的下降便可以看出来。洪武三十年（1397），户部统计：全国（两广、云南、四川除外）田地占有数目超过七顷的大户，仅有14 241户，而当时全国（两广、云南、四川除外）总户数为9 490 713户。由此可见，占田过七顷的大户仅占全体户数的0.15%，[1]那么，当时占90%以上的人口都是有家有业的小农。

为了使小农得以长期存在，就得抑制兼并，防止过多的"田连阡陌"的特大地主的产生和发展。为此，朱元璋采取了"抑富右贫"、"锄强扶弱"的政策，并用法律形式把它固定下来。朱元璋自认为，这样做是因为他有过小农生活的经历，并常常向他的文臣武将讲起这一点，而且极富感情。邹潘在《天潢玉牒》中说，明太祖

> 诚心爱民，尤矜贫弱，语及稼穑艰苦，每为涕泣；于大姓兼并，贪吏渔取，深恶疾之，犯者必置诸法。
>
> 《记录汇编》卷一二

他也常用农民辛勤劳作之苦教育各级官吏，目的是使他们有所戒惧，收敛贪心，不要破坏这种小农为主的局面。因此，在《大明律》、《大诰》

---

〔1〕商传《试论明初专制主义中央集权的社会基础》，见《明清史研究论丛》第二辑。

三编中的许多条款，是针对豪强地主和大小官吏的，抑制他们的贪心和权力的膨胀，对贪官污吏则严厉打击。而且在一些商业、借贷、税收活动中注意到保护小农利益，如严禁高利贷（利息不许超过三分）；在交换活动中，不许用度量衡进行欺诈活动等。这些交易活动是所有在社会中生活的人们不可避免的，而小农在这些活动中往往是“弱势”的一方。朱元璋想通过行政手段维护“弱者”的利益，实际上是很难做到的。但也应看到，朱元璋的这种努力毕竟对小农经济的稳定是一种支持，从而使得明王朝迅速地稳固了下来。

朱元璋还提倡邻里间的合作，以避免小农的破产。他说一村之中不是亲戚就是居住多年的乡里，应该互敬互爱、互相帮助。他还举例说：

> 乡里人民，贫富不等。婚姻死丧吉凶等事，谁家无之？今后本里人户，凡遇此等，互相周给。且如某家子弟婚姻，其家贫窘，一时难办，一里人户，每户或出钞一贯，每里百户，便是百贯，每户五贯，便是五百贯。如此资助，岂不成就？日后某家婚姻，亦依此法，轮流周给。又如某家或父或母死丧在地，各家或出钞若干，或出米若干资助，本家或棺椁、或僧道修设善缘等事，皆可了济。日后某家倘有此事，亦如前法互相周给。虽是贫家，些小钱米亦可措办。如此则众擎易举，行之时久，乡里自然亲爱。[1]

实际上中国农村自古如此，出入相友，守望相助，疾病相扶持，亲族相睦，但这样做了几千年，土地兼并，宗法解体，小农破产，仍然是不可避免。而且每当“兼并”、“解体”、“破产”到了一定程度，社会大动乱就会到来。

### 2. 重建宗法制度，把宗法控制与行政管理结合起来

重建小农经济，也包括在此基础上重新编织宗法网络，这样，驱使

〔1〕《图书编》卷九二。

“脱序”的流民和游民归农就十分必要。有元一代，流民与游民的问题自始至终没有得到很好的解决，元末战乱使得这一问题更加严重，可以说是流民遍地，哀鸿遍野。著名诗人张养浩写了《哀流民操》，这篇作品生动地描写了元代流民的惨状。在当时的人们看来，流民和游民大多是从小农来的，自然也应回到小农中去。流民、游民数目的增多，不仅改变了社会的人口结构，使得一部分人与劳动对象脱离，从而影响社会生产力的发展；而且，这些“脱序”的人群，特别是游民有着鲜明的反社会的倾向，统治者不能不对此提高警惕。另外，重新建立的小农经济与在此基础上所形成的宗法制度，也可能由于游民的涣散作用而逐渐瓦解。为了避免这种现象的出现，朱元璋认为，必须把小农死死地限制在他所经营的那块土地上，甚至以命令的方式不许农民离开所居住地方一里以上。做到这一点的关键，在于严格户籍制度和民众的互相监督。因此，在大量移民，重建小农经济制度的同时，朱元璋发表了统计人口的圣旨：

> 户部洪武三年一月二十六日（1370年2月22日）钦奉圣旨：说与户部官知道，如今天下太平了也，止是户口不明白了俚。教中书省置天下户口的勘合文簿、户帖，你户部官出榜，去教那有司官将他所管的应有百姓都教入官，附名字，写着他家人口多少，写得真着。与那百姓一个户帖，上用半印勘合，都取勘来了。我这里大军如今不出征了，都教去各州县里，下着这地里去点户比勘合。比着的便是好百姓，比不着的便拿来做军，比到其间有司官吏隐藏了的，将那有司官吏处斩。百姓每自躲避了的，依律要了罪，通拏来做军。钦此。钦遵外，今给半印勘合户帖，会付本户收执者。[1]

从中可见朱元璋对户籍的重视。户籍制度是一种行政管理的手段，但这

[1] 康熙二十四年《杏花村志》，转引自《中国人口发展史》。

是费时费工的，需要支出大量的统治成本。朱元璋把已经不打仗的军队变成清查户口和登记户籍的“工作队”，对于隐瞒户口的官吏采取严厉的手段加以惩治，对于那些躲避户口调查和拒绝户口登记的人们，也要科以重罪。他这样做的目的，不仅是要弄清全国有多少人口，关键还是要掌握和控制这些人口，知道他们的数量、构成、居处和经济状况，消除造成不安定的因素，给明政府制订政策提供依据。这种户帖（交给户主）和黄册（官方所掌握的户帖合订本）制度，是明代政府控制人口流动的重要手段。

明朝建立以后，不仅使已经成为流民和游民的复归田亩，而且，采取必要的措施制止新的流民、游民的产生。这些措施也包括制订法律，在有关律条中对游民及放纵游民者给予严厉的打击。《大诰续编·再明游食第六》中说：

> 再明游食，互知生理。此诰一出，所在有司、邻人、里甲，有不务生理者，告诫训诲，作急各著生理。除官役占有名外，余有不生理者，里甲邻人著限游食者父母兄弟妻子等。一月之间，仍前不务生理，四邻里甲拿赴有司。有司不理，送赴京来，以除当所当方之民患。设若不拿，此等之徒，非帮闲在官，则于闲中为盗。帮闲在官，教唆官吏，残害于民，不然为贼乡里。是诰一出，四邻里甲不能拘拿赴官赴京，此人或为盗，或帮闲为吏，为皂隶，所为不善，犯之日，四邻里甲同坐其罪。的不虚示。
>
> 《全明文一》

这里，“游食”与本书所论的游民稍有不同，更接近今天说的“二流子”。明初小农大多有地可种，因丧失土地、失去劳动对象而被迫“脱序”者不多，那些不肯从事农业劳动的，不是客观的社会环境造成的，而是因为懒惰，出身于社会底层的朱元璋最恨这种人，处置最为严厉。明代中期和中期以后的“不务生理者”，大多应是被迫“脱序”的人们。朱元璋

轻蔑地称“游食”为“此等之徒”，实际上，最初他也就是个“此等之徒”，完全知道“此等之徒”的厉害。为了控制游民的大量出现，明统治者还实行连坐法，动员起“邻人里甲”与官府合作的“积极性”——也就是宗法家族与行政管理的威力，在其原产地消灭这些可能流动起来的游民。朱元璋还告诫人们要遵守“先王之教”，“昔民从教，专守四业，人民大安。异四业而外乎其事，未有不堕刑宪者也”。在朱元璋看来，除了士农工商、医星相卜、僧道巫尼之外，是没有好人的。这些“良民”之外者只能是犯人的“后备军”，早晚要进监狱的。朱元璋还提倡人们互相监督，彼此了解，知道邻里的每个人是干什么的，这叫作“互知丁业”。

> 凡民邻里，互相知丁，互知务业，具在里甲。
>
> 知丁之法，某民丁几，受农业者几，受士业者几，受工业者几，受商业者几。
>
> 《全明文一·大诰续编·互知丁业第三》

并且还要知道“士”在何处学习，有没有功名；“工”在何处做工；“商”在何处经商，本钱多少，什么时候归来。这些都是邻里应该了解的。只有邻里之人了解了，官府、皇帝才有可能了解。如果邻里之人不尽自己监督的职责，在此“诰”公布之后，仍然有“四民”之外的“逸夫”（游民的另一种叫法），那么：

> 里甲坐视，邻里亲戚不拿，其逸夫者，或于公门中，或在市闾里，有犯非为，捕获到官，逸民处死，里甲四邻，化外之迁。的不虚示。
>
> 《全明文一·大诰续编·互知丁业第三》

从这些处理规定中，可见明代统治者对付游民和老百姓的手段的严酷。在朱元璋心目中，堵住了流民、游民这个缺口就可以不流失小农，以小

农为主体的社会是稳定的，而且，可以长治久安。另外，在朱元璋看来，游民也是败坏社会风俗的重要因素。

朱元璋在预防游民产生的同时，对于一般军民的正常流动也加以限制，甚至硬性规定“农业者不出一里之间”。他还在各州府县关津要害处设立巡检司，对来往路人严加盘查，看他们是否持有政府所发之“路引”。军民的旅行要向地方官请领“路引”。《大明会典》中规定：

> 凡军民人等往来，但出百里即验文引，如无文引，必擒拿送官。仍许诸人首告，得实者赏，纵容者同罪。
>
> 转引自吴晗《朱元璋传》

这种制度把老百姓的平常活动限制在百里之内，它阻碍了手工业、商业的交流和发展，而且这种做法，在今人看来根本无视人民的基本权利，即人除了吃饱穿暖外，还应该是有个人意志的人。

朱元璋想出许多办法限制平民百姓的居住和控制平民百姓的流动，目的就是把农民固定在土地上，保持小农结构和宗法网络，从而达到社会的稳定。

对于已经生活在城市中的游民，朱元璋也采取限制措施。他把这种生活在市井之中，没有任何资产凭借的人们称为“无籍之徒”，说他们“村无恒产，市无铺面，绝无本作行商”；对他们的思想品质的评价是“其心不善，日生奸诈，岂止一端”；还说他们“惟务勾结官府，妄言民之是非”。对于这种人，朱元璋主张限制使用，不许他们“为吏卒”。可是这种勾结官府者很多，“此等之徒，帮闲在官，自名曰小牢子、野牢子、直司、主文、小官、帮虎”，“不问农民急务之时，生事下乡，搅扰农业”（明朝建立后，朱元璋禁止地方官下乡扰民，而帮闲们往往怂恿其上官下乡）。朱元璋还对这种勾结官府的游民进行了统计，指出松江一府坊厢有这类人 1350 名，苏州一府坊厢有这类人 1521 名。[1] 朱元璋

---

〔1〕 皆见《全明文一》卷三〇《大诰续编》。

出身游民阶层，对社会底层的黑暗有较为充分的认识，对游民各种危害社会的活动有较深入的了解，因此对他们采取严厉的措施，防微杜渐。

重建、保护小农经济与防止游民的产生，也有利于重建和巩固宗法制度，明初朱元璋在政体上是加强中央集权，在社会组织上则是强化以宗子和族长为中心的宗法制度，两者是相辅相成的。在宗法制度的建制与活动中，明初的统治者还强调“三纲五常”的作用，把它夸大为自然规律，如朱元璋在《祭孔希学文》中所说，“三纲五常之道始上古，列圣相承，率修明以育生民”，其目的在于他要把制度的建立与思想的控制结合起来，从而增加社会的稳定性。另外朱元璋还倡导要尊重乡里的“耆老”，在实现对乡里宗法的控制中，明统治者特别依仗耆老，乡村的里正要由耆老中选出，乡村中有不勤于农事者要由耆老监督：

> 凡遇农种时月，五更擂鼓，众人闻鼓下田。老人点闸不下田者责决，务要严督，见丁著业，毋容惰夫游食。若老人不肯督劝，农人穷窘为非，各治其罪。[1]

甚至县吏下乡扰民，都要求耆老率人绑缚京城，直接交皇帝处理，州县吏胥如果为非者，耆老可以率人进入衙门捉拿送京。在一些州县的祭祀大典中，有些耆老还与官员一些陪祭。朱元璋这样做的原因就在于，提高农村宗法领袖的威望，赋予他某种荣誉与实际的权力，使得他在宗法体制中受到尊重，这有利于宗法制度的稳固，因为经过元代少数民族的多年统治，人民对宗法的向心力有所衰落。

### 3. 严刑峻法与极端专制主义

朱元璋恢复小农经济和加强宗法制度的本来目的，是为了巩固皇权专制统治，但是他给这种做法涂上了一层温情脉脉的纱幕，仿佛大明王朝特别关照“茕独无告”之人，是与朱元璋本人的“苦出身”密切相关

---

〔1〕《全明文一》卷三四，《教民榜文》。

的。然而，在法律的设置和运用的严密与严酷上，朱元璋则赤裸裸地表明他这样做是为了王朝的长治久安，是为了给他的继承人清除道路上的荆棘。朱元璋曾对太子朱标直截了当地说，他这样做如同将荆杖去掉芒刺，使太子得以顺利地继承皇位。正是为了其家族的利益，为了使他经过千辛万苦争夺来的江山永远传下去，朱元璋把自古以来就存在的严刑峻法推到空前残酷的地步。也就是说，他采取加强控制的手段来求得社会的稳定和政权的稳固。这个凭着赤手空拳打天下的人，以为暴力无所不能，只要把暴力坚持到底，可以无往而不通。严刑峻法就是非战争时期的暴力。

另外，马克思在《波拿巴的雾月十八日》中说到农民，特别是小农：

> 他们不能代表自己，一定要别人代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰，是高高站在他们上面的权威，是不受限制的政府权力，这种权力保护他们不受其他阶级侵犯，并从上面赐给他们雨水和阳光。[1]

马克思讲的是19世纪的法国小农，因为当时法国小农还没有组织成为自觉的阶级，对于中国农民来说，更是自古如此。虽然大多小农生产、生活条件相似，但在中国皇权专制的情况下他们更不可能形成阶级。他们更需要他们所依附的共同体的“大家长”来代表自己。古代中国的农民自然而然地接受宗法共同体的控制和保护，这是皇权专制出现和得以长时期延续的基础。我认为，小农经济、宗法制度与专制主义是互相匹配的。因此，重建了小农经济和宗法制度的朱元璋，再加强专制统治就是顺理成章的了。暴力万能主义的朱元璋有了小农、宗法这两个牢固的基础，更能肆无忌惮地推行严刑峻法了。

---

〔1〕《马克思恩格斯选集》第一卷，P693，人民出版社，1972。

①严厉的律条与残酷的刑法

应该说，皇权专制社会大多是实行严刑峻法的，而朱元璋所推行的严刑峻法颇不同于一般。例如，《大明律》已经比《唐律》严峻，特别是在处理有可能危及到皇权稳定的问题上，是十分严厉的。《唐律》对同样的谋反罪，还考虑到情节的不同，略加区别，如对“词理不能动众，威力不足率人”，本人斩，父子母女妻妾可不死，只流放。那种“口陈欲反之言，心无真实之计而无状可寻者，流二千里”。[1]而《大明律》就没有这种区别，只要涉及“谋反”，则不论轻重首从一律处死刑。然而朱元璋觉得这还不够，他还在法外立刑，又亲自主持了《大诰》三编和《大诰·武臣》一编（两者简称《大诰》四编）的制订。洪武三十年（1398），又撮取其中重要者附在洪武二十二年重新修订的《大明律》律文之后，作为议罪定罪量刑的依据，以补《大明律》的不足。应该看到，《大诰》四编主要条款是针对贪官污吏的，但其中也有不少是针对老百姓的，有一些是整治那些“无籍之徒”、“凶顽之民”的，如“松江逸民为害”、“互知丁业”、“辨验丁引”、“验商引物”、“再明游食”、“耆宿”等条款都是，大约有二三十条。

《大明律》本来已经很残酷了，无论在量刑还是在酷刑的使用上，都大大超过了《唐律》，可是朱元璋觉得不够，他在《大诰》四编中把皇权专制法律的残酷性发挥得淋漓尽致。如《唐律》已经废除了古代五刑：墨、劓、剕、宫、大辟等肉刑，代以笞、杖、徒、流、死。在这方面，《大明律》是中华文明史和法制史上的大倒退，它恢复了大辟、凌迟、枭首、刺字、阉割、枷号等酷刑，而且滥用死刑。《大诰》四编在此基础上更加扩大了这些酷刑的使用范围。如《大明律》中只有“谋反大逆”才治以“族诛之罪”，[2]而《大诰》四编所列的“族诛之罪”中有许多只是寻常过犯。如在起解官物时，“卖富差贫”、“滥设吏卒，役民如虎”的“的当人、管干人、干办人及有司官吏皆族诛”。《大诰》四编中

[1] 皆见《唐律疏议》卷一七，《四库全书》本。
[2] 《唐律》只斩祖、父和16岁以上的子孙，其他人不处死。

还开创使用了新的肉刑，如断手、挑筋、剁指等。

还有许多酷刑虽然没有写上法典，却在刑讯过程中执行着，尤其是特务组织锦衣卫，酷刑花样最多。如剥皮楦草[1]、刷洗（以铁刷刷犯人皮肤）、抽肠、锡蛇游（熔化锡灌入肛门）等等，这些都是使人目不忍睹、耳不忍闻、很难形诸笔墨的。

朱元璋执行的律令比律令本身更可怕，因为写在纸上的律令是固定的，已经不会变更的了，可是朱元璋在执行这些律令时却没有一定之规。用解缙的话说就是：

> 盖令数改，则民疑，疑则不信；刑太繁，则民玩，玩则不齐。国初至今，将二十载，无几时不变之法，无一日无过之人。
>
> 《大庖西室封事》，见《解文公全集》

说朝令夕改，并非是“律令”条款的改动，而是说朱元璋在执行过程中，一天一个样，宽严失当。例如，茹太素做刑部主事时上“万言书”言事，朱元璋叫人读了六千三百七十个字以后仍然没有看到有什么具体意见，便大发脾气，把太素打了一顿。第二天晚上叫人把太素的文章读完了，觉得在他的奏章最后提的五条建议中有四条可行，又表扬他为忠臣。[2]虽然这次朱元璋做了检讨，但不管是用刑还是自我检讨，完全是个人意志的体现，全无章法可寻，只看皇帝个人心情。后来茹太素终因太过刚直，还是被杀掉。朱元璋以不枉法著称，为了严肃法纪，他杀过拥兵在外的大将胡大海的儿子，杀过自己的侄子、义子、女婿，可是他自己也曾枉法。朱元璋在《大诰·论官生身之恩》中说：

> 且如福建御史于敏，初任卫知事，犯法遭刑，其妻击鼓以救，朕屈法以赦之，以全贞良之妇。

---

〔1〕鲁迅曾说，明朝以剥皮始，以剥皮终。明末农民领袖张献忠也好剥人皮。
〔2〕《建言格式序》，见《全明文一》卷一三。

再任于敏为御史。

> 不逾年，复作非为，罪当徒役。其妻复救，仍准贞良，赦之。复论曰：良哉之妻，汝勿自弃。逾后，仍前御史。

后来，这个于敏再次犯法，被杀掉。按理说，于敏早就犯了死罪，可是朱元璋认为他的妻子是“良妻”，故屈法赦免。像这种忽轻忽重的做法不止这一次，有时简直拿法律开玩笑，使法律的执行具有不确定性，完全以皇帝一人的意志为依归，极大地影响了执法效果。

②对功臣和文人士大夫的镇压

建国时期的功臣和文人士大夫，是最有可能向专制君王的绝对权力挑战的人物。许多功臣是与朱元璋一同走过艰难时期的，他们位高权重，专制独断的朱元璋自然会感到如“芒刺在背”。开国时文人士大夫也大多建立过功勋，并自认为是道统的担荷者，觉得有责任向君王表达不同的意见，使“道统”对“治统”有一定的制约能力，以维护国家的长远利益。这更会使注重眼前政治效益和刚愎自用的朱元璋不满，认为他们妨碍自己意志的自由伸张，因而，从内心里厌恶这些人。这两种人有这样的背景，自然容易与要求绝对权力的皇帝发生冲突。

甲．朱元璋对功臣的屠戮

出身下层社会的皇帝心怀自卑，怕被他人轻慢，这是极其自然的，如刘邦也曾对故旧功臣的哄闹感到厌烦。朱元璋屡次说自己“朕本农夫”、“朕本布衣”、“朕起寒微”等等，从这些挂在他口头的话可以看出，这正是自卑心理的变态。因为自卑，则更追求无上的权力。屠杀大臣、功臣和文人士大夫，正是验证自己绝对权力的一种行动。许多出身寒微的皇帝这样做过，汉代的刘邦，后梁的朱温都有这样的“业绩”，然而，也如赵翼在《廿二史札记》中所说：

汉高诛戮功臣，固属残忍，然其所必去者，亦止韩、彭。至栾布，则因其反而诛之。卢绾、韩王信，亦以谋反有端而后征讨。其余萧、曹、绛、灌等，方且倚为心膂，欲以托孤寄命，未尝概加猜忌也。独至明祖，藉诸功臣以取天下，及天下既定，即尽举取天下之人而尽杀之，其残忍实千古所未有。盖雄猜好杀本其天性。

《胡蓝之狱》

这个意见是符合实际的。历史上，人们谈到“兔死狗烹”的悲剧时，常常以汉代开国皇帝刘邦作为例子加以批评，这有些不符合实际，因为，如果与朱元璋作一对比，则可见刘与朱在屠戮大臣方面是小巫见大巫了。朱元璋搞的胡惟庸、蓝玉大案，每案皆屠杀数万人。功臣大将网罗殆尽。胡惟庸一案起于洪武十三年，当时与胡惟庸同案而死者不过涂节、陈宁数人而已。至洪武二十三年，朱元璋认为胡惟庸余党未清除干净，再兴胡狱，株连被杀者有三万余人。这次已经不是弄清胡惟庸的问题了，其目的就是屠杀。并乘着处理胡案取消了综掌大政的中书省，和永远废除了一人之下万人之上，只对皇帝负责的“丞相”这个职务，使得皇帝变成了双重身份：既是国家元首，又是政府首脑了。这个冤狱，连跟朱元璋最早、最久，而且是他亲家，位至丞相的李善长都牵连在内被杀掉，为此朱元璋还颁布了《昭示奸党录》。洪武二十六年再兴蓝玉之狱，族诛至一万五千余人，为此又颁布《逆臣录》。这两个大狱把追随朱元璋打天下的功臣宿将屠杀殆尽，以致“靖难之役”，朱棣的汹汹南下之师，朝廷竟没有著名的、有威望、有能力的将帅统帅大军与之抗衡。

为什么社会下层出身的皇帝对于功臣特别疑忌，必除之而后快呢？难道忘记曾与之同甘苦、共患难的伙伴了吗？过去一些江湖艺人仅用忘恩负义解释这些现象，[1]当然这是极肤浅的。因为不是个别“发迹”出

〔1〕如《三国志平话》的开篇就如此理解刘邦对功臣的屠戮。

身的皇帝这样做，这几乎成为他们的共同做法，只是在手段上有些区别罢了。[1]功臣的权力时时刻刻威胁着这些皇帝的位置的稳定。功臣多与皇帝[2]起于同一个水平，这时的首领还没有被神化，他与所统率的官兵一起冒干戈矢石，摸爬滚打，甚至要身先士卒。他的长处与缺点，臣下们看得很清楚。待他做了皇帝以后，对他知之较深的功臣们的观念不会马上转过来，当他们的利益与皇帝发生冲突时，不免就会产生“彼可取而代之”的思想。明初的胡惟庸是个擅权的人物，朱元璋以“擅权枉法”的罪名杀他，是没有冤枉他的，但是十年以后再整“胡党”，那是“扩大化”的。蓝玉以“谋反”被杀，实际上此罪名不能成立，但蓝玉恃功骄傲，多为不法，君臣疑惧之势已成，蓝玉必死也是因为他自有取死之道。李善长的死，绝对是冤枉的，说他支持胡惟庸做皇帝更是无稽之谈。

功臣与皇帝共同创业之时，地位尚不太悬绝，后来成事的皇帝当年为了得到追随者的忠诚和勇力，往往还要拿出“礼贤下士”等做法，使追随者感到自己的重要和尊严，这时的君臣关系带有一些平等色彩（江湖艺人往往会从游民的眼光把他们写成结义兄弟）。可是，一旦昔日的领袖称王称帝以后，对以前的关系便不能忍受了。被史学家推举为中国历史上第一位农民起义的领袖陈涉，在他为人佣工时曾对工友说：“苟富贵，勿相忘。”可是当他称王之后，这些工友去看望他，“言陈王故情”，谈起他不得志时的往事，陈涉便受不了，把这些老朋友全杀掉了。朱元璋在这方面更是敏感，并不像他在给一位贫贱之交田兴的信中所说的，“皇帝自是皇帝，元璋自是元璋。元璋不过偶然做皇帝，并非做皇帝便改头换面，不是朱元璋也”。[3]实际上，他对功臣们的居功自傲十分反感，特别是他们对皇帝没有表示出应有的恭敬的时候。他在《逆臣录序》中分析功臣之所以建立丰功伟绩时说，将军立功是因为上有“君命”，即皇帝的领导，下有“战将与士卒之力”，又由于出师符合“天命”

〔1〕赵匡胤的手段就比较缓和，只是“杯酒释兵权”。

〔2〕当时只是首领罢了。

〔3〕见《全明文一》卷三三，《遣詹同渡江敦劝田兴书》。

才取得成功。而乱臣贼子不懂这些，归功于己，这是“违君命，逆天心”的。他说蓝玉也是因为不懂这些道理，“自以为己能”，藐视皇帝，对皇帝表现出极大的不尊重：

> 此等愚夫，不学无术，勇而无礼，或闲中侍坐，或饮宴之间，将以朕为无知，巧言肆侮，凡所动作，悉无臣礼。
>
> 《全明文》卷三三

可见，新建立的王朝和以前的皇权专制王朝一样，对功臣有严格的要求，而功臣却自恃功劳，觉得自己特殊，认识不到得天下之前与得天下之后的天子是不一样的。于是，君臣之间的矛盾的爆发就不可避免了。朱元璋为人苛酷寡恩，疑忌雄猜，杀人绝无心理障碍，杀错了人也绝不会后悔。真是有些“宁可我负天下，不教天下负我”的劲头。朱元璋对开国功臣的大屠杀政策也表明其政治道德的低下。

当然，新王朝发生屠戮或打压功臣的悲剧，根本原因还在于君臣都是几十年暴力纷争滚过来的，从上到下熟悉的、惯用的争取安全或利益的方式就是暴力，并且坚信它是唯一的彻底解决问题的方式，其他都被看作迂腐之见。历史上靠“打天下”建立的王朝，几乎都有或轻或重的屠戮功臣的现象，君臣都习惯了暴力的轨道，不用说反目，只要一有疑忌，就是武力相见，实际上这就是蓄积多年的暴力的继续释放。

乙．朱元璋对文人士大夫的态度

刘邦有杀功臣的记录，但是没有屠戮文人士大夫（当时文、武二途分得还不细）的劣迹，追随他的偏向于“文”的大臣如萧何、张良、陈平、陆贾、郦食其、娄敬、叔孙通等，除了郦食其在战争中牺牲，张良功成身退“与赤松子游”之外，其他都受到刘邦的重用，成为他生前身后的重臣，有的还是托孤的对象。朱元璋则与刘相反，他在夺取天下的斗争中强调“礼贤下士”，并且网罗了大批的人才，可是当他登上龙庭以后，便显出另一幅嘴脸。

明朝之初的文人士大夫可以分为四类：一是元朝遗民，二是元末战乱中曾为其他集团服务的人士，三是追随朱元璋的士人，四是隐居不出的士人。对于这四类人，我们分别作一些介绍。

历来新王朝建立后对于前朝遗民大多采取优礼态度，这是用以显示本朝的宽大和实行孔子的“忠恕之道”，朱元璋可没有这种雅量。《明朝小史》记载：

> 帝既得天下，恶胜国顽民，窜入淄流，乃聚数十人，掘一泥坑，特露其顶，而用大斧削之。一削去头数颗，名曰“铲头会”。
>
> 转引自陈登原《国史旧闻》第三分册

这种残忍的杀人法古今少见。比较特殊的是对诗人杨维桢的态度，明建立后，杨被征召入京修礼制乐，仅百日，得病，作《老妇辞》以见志，朱元璋笑而遣之。[1] 大约是杨以老寡妇自比，言年迈不能再嫁而打动了朱元璋，才能够全其首领而回家归隐。这是很少有的优待。

对于第二类人，比对元朝遗民还要严酷。在元末群雄逐鹿之中，以张士诚网罗的文人士大夫最多。他所据的苏州和太湖流域本来就是文人渊薮，盐贩子出身的张士诚对于文人士大夫是能够坦诚相见的，因此，追随他的士人特别多，许多是知名的才士，如吴中四士（高启、杨基、张羽、徐贲）都曾是张士诚的座上客，杨基、徐贲还做过张士诚的官。后来，这四人都曾出仕明朝，但是没有一个有好下场。高启诏修《元史》后，授翰林编修，乞归，后因为苏州知府魏观建知府衙门时写“上梁文”而被腰斩。杨基入明曾官山西按察使，被谗言陷害，削职，罚做劳役，死于工所。张羽入明曾官太常丞，因事被流放岭南，自投龙江而死。徐贲入明曾为给事中，后任河南左布政使，后因犒军不时，下狱死。这四人之死，如吴晗所推测，恐怕与他们的历史问题有关。[2]

如果说前两种人有过曾与新王朝对立的历史问题，那么一直追随朱

[1] 见《罪惟录·列传》卷七。

[2] 见《朱元璋传》。

元璋的第三种文人士大夫在新的王朝中，应该是如鱼得水一帆风顺的吧？其实不然。第一批追随朱元璋的较为有名的士人是李善长、陶凯、陶安等。李善长因胡惟庸案株连而被杀；陶安早卒；陶凯官至礼部尚书、国子祭酒，以老致仕，自称“耐久道人”，这使朱元璋很生气，又梦“龙绕凯门”，疑之，被处死。为此，陶凯的学生楚王朱桢曾投水自杀。

第二批追随朱元璋功劳最大的文士是刘基、宋濂，二人是元明之际最有成就的学人和文人。在明朝建立以前，朱元璋对他们都是优礼有加，他们也为明王朝的建立竭尽心力，尤其是刘基，在“攻皖城、拔九江、抚饶郡、降洪都、取武昌、平处城内变”[1]等重大的军事和政治战役中皆有定策之功。可是当朱元璋做了皇帝以后，刘基为御史中丞，受到淮西官僚集团的排挤，他也感到皇帝怀疑的目光，于是，在洪武元年（1368）徐达攻占了元朝首都大都（今北京）后，立即辞官回家。后被召还，洪武四年（1371），再次告老还乡，为胡惟庸所谗毁，入朝引罪，八年（1375）被胡毒死。虽然死于胡手，但这也是由于不被朱元璋信任所致。明朝建国时的典章制度多出于宋濂之手，他又曾为太子师傅，宋濂的孙子宋慎被株连到胡惟庸案中，宋濂连坐也应处死，经马皇后再三求情，才被减刑流放到茂州，死于流放中。其他，如被朱元璋表彰为“忠臣”的茹太素，由于为人刚直不阿，不为皇帝所喜。一日，便殿赐宴，赐太素酒，吟诗曰：“金杯同汝饮，白刃不相饶。”太素续韵：“丹忱图报国，不避圣心焦。”当时朱元璋也为之“恻然”。[2]不久，太素被谪为御史，为人排挤，又陷于罪，与同官十二人带着脚镣治事，后竟被处死。明初的朝臣在这种恐怖的氛围下，人人自危。如叶子奇的《草木子》中所说：

> 时京官每旦入朝，必与妻子诀，及暮无事，则相庆以为又活一日。
>
> 转引自赵翼《廿二史札记》

〔1〕《太祖实录》卷三二。
〔2〕见《明史》卷一三九。

不仅“死”随时威胁着大小朝臣，而且，肉刑还在摧毁着士人们的自尊。洪武时开创了可以当廷杖责朝臣的制度，茹太素直言陈事触怒朱元璋，曾被廷杖，就是一例。司马迁谈到“刑不上大夫”时，说“此言士节不可不勉励也”。意为士大夫既然是朝廷的官员，就应该让他们保有自尊，有尊严才能有士节，有士节才能有所不为，这是能成为合格官员的根本，是使士大夫能够与朝廷保持一心和坚持操守的保障。而朱元璋在有意无意地摧毁着这些，把士人变成软体动物。

自《周易》讲了“不事王侯，高尚其事”以后，过隐居生活的隐士是被主流社会尊重的。几乎没有哪朝君王不允许隐士的存在，因为这也是多余士人的一种出路，是盛世的点缀。可是到了明初，对于文人士大夫不为君所用，则皆视为罪行，这在过去是没有过的。《大诰三编》中专有一条讲这个问题，这是“秀才剁指”条。该条说：儒士夏伯启叔侄二人都把左手大指剁去，其目的是不出仕做官。这大约是因为当时做官没有丝毫的安全感，俸禄又少，没有必要为那一点点钱去卖命。官府把他们捉拿到京，由朱元璋亲自审问。朱说每个人的生命虽是父母给的，但是“其保命在君。虽父母之命，非君亦不能自生”。生逢乱世，有能救你一命者，都是“再生父母”，何况为你们创造了太平盛世的大明王朝！朱元璋对夏伯启叔侄训斥说：

> 尔所以不忧凌暴，家财不患人将，所以有所恃者，君也。今去指不为朕用，是异其教而非朕所化之民。尔宜枭令，籍没其家，以绝狂夫愚夫仿效之风。
>
> 《全明文一》卷三一

这就是士大夫不为君所用所要受到的惩罚——斩首和抄家。后来的苏州才人姚润、王谟被征诏不至，便用此法将二人斩首、抄家。

针对文人士大夫的镇压自然就少不了“文字狱”。自从秦代焚书坑儒之后，每代的文人士大夫都有因思想文字而遭受迫害的，但以明代的

洪武，清代的雍正、乾隆三朝最为严酷。如果就此三朝而言，清代的“文字狱”中有些个案从清政府的立场来说不完全是冤案，而洪武时的案子件件都是冤案，因为这些“文字狱”绝大部分是在地方官吏逢年节或某个喜庆的日子向皇帝敬上祝贺的表章里的文字触犯忌讳所导致的。这些地方官吏的初衷都是要歌颂皇帝的，其所用的文字也都是要歌颂的，但是他们不懂得皇帝的忌讳（朱元璋的忌讳也太多，使臣民没法弄明白），才自蹈死地。朱元璋仿佛是鲁迅笔下的阿Q，因为出身、经历多有为当时社会舆论轻视之处，于是这便成为他的忌讳。赵翼曾说：

> 明祖通文义，固属天纵。然其初，学问未深，往往以文字疑误杀人，亦已不少。
>
> 《廿二史札记》

《廿二史札记》的“明初文字之祸”条所举的例子中，大多看来很可笑，实际上是很可悲的。例如“则”音近于“贼”，于是，各种给皇帝的贺表中的“垂子孙而作则”、“建中作则”、“仪则天下”的“则”，都被看作讥笑皇帝做过“贼”,[1]这些作表的都被杀掉。又如，朱元璋做过和尚，他忌讳“僧”，于是“生”（音近于僧）也忌了，连“法坤”（音同“发髡”，意为光头）也忌了，那些在“贺表”中涉及到这些字眼的就保不住脑袋了。这种荒谬而残酷的“文字狱”，其原因固然与朱元璋文化程度低，个性多疑有关，但更重要的还是他要藉此树威，使其臣下感到“天威莫测”，使他们有所畏惧。他确实也做到了这一点，有个可笑而又令人心酸的故事说：

> 新淦有诗人邓伯言，宋潜溪（濂）……以诗人荐之。廷试“钟山晓寒诗”，大祖爱其中二句曰“鳌足立四极，锺山蟠一龙”，不觉御手拍案诵之。伯言俯伏墀下，误疑触天怒遂惊死。

---

〔1〕朱元璋参加过“红巾军”，在当时舆论看来是“贼”。

扶出东华门，始苏。次日，遂授翰林。

《明朝小史》

在这种氛围下，邓伯言（雅）一类的文人士大夫是被吓倒了。这些整天以保命为第一要务的文人士大夫们如何能对朝政不满，并向皇帝的绝对权力提出挑战呢？这是加强皇权专制专制统治的心理基础。

③皇权专制制度的加强

皇权专制的加强最终还要依赖制度的变更。明代皇权专制的加强，一项重要的举措就是取消了对皇权还稍有点制约作用的宰相职位。《皇明祖训》说：

自古三公论道，六卿分职，并不曾设立丞相。秦置丞相，不旋踵而亡。隋、唐、宋因之，虽有贤相，然其间多有小人，专权乱政。

转引自《国史旧闻》第三分卷

这就是朱元璋废除丞相的理由。秦汉时的丞相的职责是“掌丞天子，助理万机”，帮助皇帝治理天下，并负责处理日常事务。其主要权力是选用官吏，案劾百官，执行诛罚，主管地方官吏的考核与升降，对皇帝则有封驳（不同意和拒绝执行皇帝的旨意）与诤谏的权力。这时中央集权制的核心是君权与相权，丞相掌握了很大的权力，特别是皇帝比较幼小的时候。可见皇权专制社会早期的“相权”对于“君权”有一定的制约与监督作用。自隋唐以来相权不断下降，国家权力越来越向皇帝一人手中集中，表现出皇权专制的加强。但是，隋唐时期的三省（门下、中书、尚书）制度，把“拟旨”、“取旨”和执行分开，作为有取旨之责的门下省有权封还甚至涂抹批改诏书，门下省官员给事中可以驳奏，讲明不奉旨的原因，这仍然对皇帝的为所欲为有些限制作用。到了明代，废除了丞相一职。朱元璋的目的在于裁撤掌管天下行政中枢的中书省，实现了大权独揽。从此，皇帝既是国家的象征，又是政府首脑，所谓各殿阁大

学士只是起草诏书的皇帝的秘书，事无巨细，决定权都在皇帝手里。于是皇权成为最高的绝对的不可分割的权力，把皇权专制的独裁制度推上了最高峰。权力实现了扁平化，各级官员不管位置多高、权力多大，其权力完全出于皇帝所授，皇帝可以随时收回。因此在明代曾一时炙手可热的权臣或不可一世的太监，如刘瑾、严嵩、魏忠贤等，当红火时，权倾一时，人人畏惧，可是皇帝收权也极容易，一纸诏书，全无阻力，权臣的关系网上的徒子徒孙，马上作鸟兽散。可见权力完全集中在皇帝一人手中。

朱元璋之所以能够推行一些极端主义的政策，皇帝权力的绝对化是个保障。明代的律令够严酷了，然而，朱元璋还觉得

> 其奸顽之徒，未尝肯格心向善，良民君子，每被扰害，终无一岁优闲。朕才疏德薄，控驭之道竭矣。
>
> 《大诰三编序》

当然，“控御之道竭矣”，不等于不“控御”，朱元璋的加强“控御”之道，就是建立为皇帝提供情报、只对皇帝负责的特务制度。虽然远自周厉王时，就曾用“卫巫”监视国人，以达到“弭谤”的目的，不过这只是临时措施。而明朝统治者建立的是常设性质的特务机构，而且，越来越扩大。明太祖一朝，特务人员主要由检校和锦衣卫组成。“检校”，义为查考，负责中央保卫的文武官员中都有任“检校”的，他们专主“察听在京大小衙门官吏不公不法，及风闻之事，无不奏闻”。他们什么都打听，连文武大臣的隐私和细事末节都在侦讯的范围之内。朱元璋知道了这些之后，有时当面问一问当事人，以测验他们的忠诚，意在威吓。这也是一种“控御”之道。“检校”发现的问题往往由锦衣卫抓捕和关押。锦衣卫和检校构成明代的特务网络。这种法外的手段对于严刑峻法是个补充。

朱元璋在治理国家的独特性方面，还有许多值得介绍的，如军队组织的“卫所”制度和与之相伴的“军屯”制度，完备细密的监察制度和

分封与府州县并行的制度，以考察八股文为主的考试制度和秀才、举人、进士三级科考制度，这些都是与小农经济、专制体制相适应的政治文化制度。因此，尽管有明一代合乎皇权专制社会正统标准的皇帝很少，大多皇帝不是残暴，就是昏聩，有的还兼有之，但这个朝代也延续了二百七十余年，这是与明太祖创立的政治制度密切相关的。

我们应该看到，朱元璋为明代建立的经济制度、政治制度，对于明朝政权的建立与稳固起了决定性作用。然而，如果从社会、文化角度来看，相对元朝末年的多元化倾向，这些则是退步。然而，这个问题比较复杂、且与本专题关系不大。这里不作更多的论述了。

④从专制到极权

朱元璋打下江山后，充满了自信，觉得自己是天纵之圣，感到暴力的万能。一个身无分文的穷小子，可以扫荡群雄，拥有天下，那么，还有什么人间事做不到呢！他登基后要把自己的个人统治的威力发挥到极致。不仅凭暴力打杀功臣、惩治文人士大夫，而且涉及到意识形态领域。例如传统的五岳四渎、关帝，历来统治者都是作尊崇竞赛，越封越高，开国之后，朱元璋削去了唐宋以来滥封的名号，别以为这只是几个名号，其意在于凸显皇权的至高无上，连神权也不在其眼中，遑论人权。

其次对待儒家。虽然孔子文宣王之封号依旧，表现出对儒家应有的尊重，相信儒家对他实现社会控制有利。后来朱元璋发现《孟子》中“君视臣如草芥，臣视君如寇仇”之类对君主略有不敬的话，大怒，认为孟轲这老头子如果活在今日，也不免要坐监狱、杀头。因此撤去他的配享亚圣的资格，并命翰林学士刘三吾删去《孟子》中带有民本思想的文字八十多条，成《孟子节文》一书。他这样做，也是为了表明在皇权面前没有什么神圣的东西，一切都要经过皇帝的检验，以皇帝意志为转移。

儒家是宗法制度在意识形态层面上的表现，朱元璋根据自己对儒家的理解，特别强调儒家倡导的宗法道德，把它通俗化，用行政命令的办法向民众传播。他在《教民榜》中说：

以六谕教万民：一曰孝顺父母，二曰尊敬长上，三曰和睦乡里，四曰教训子孙，五曰各安生理，六曰毋作非为。

这六条要常向民众灌输。每里要找一位贫而老者，摇着铃铎巡行街头，口诵这六条以警众。[1] 为了使民间的自我教育制度化，洪武五年（1372）还降旨，谕令各乡各里都要建立申明亭、旌善亭，前者用以记录当地官民所犯罪过及其名字，以教育当地民众，后者则是表彰当地官民善行善举，[2] 提倡“做好人，干好事”。所谓好坏的标准，就是朱元璋的“教民六条”。

除了民间的自我教育外，朱元璋还通过大办学校，实现其思想灌输。开国之初，朱元璋命令地方府、州、县都要建立学校，府学所收学生是40人，州学30人，县学20人。这些府州县的学生就是后来的秀才，所以中了秀才又称“进学”。洪武八年（1375）又要求各地乡村也要办社学。当时政令通畅，这件事搞得轰轰烈烈，如《明史·选举志》所说：“无地而不设之学，无人而不纳之教。庠声序音，重规叠矩，无间于下邑荒徼、山陬海涯。此明代学校之盛，唐宋以来所不及也。”[3] 办学校不是为了传播知识，而是为了贯彻统治者的思想和意志，为了实现人的驯化。

明初为什么如此重视向百姓实施教化？朱元璋认为经过元朝百年统治，中国人狄夷化了，所谓“昔者元处华夏，实非华夏之仪，所以九十三年之治，华风沦没，彝道倾颓”。[4] 本应有的良风美俗沦没，“不我夷狄、禽兽者，几希”。因此，朱元璋认为必须加以整顿，使百姓的精神面貌有个根本改变。因此，朱元璋在位期间仿佛一个大家长终日谆谆，要他治下的臣民今天做这，明天做那，无有止休。花了很大精力告诉他

〔1〕《图书编》卷九二，《四库全书》本。
〔2〕见《续通志》卷一四八。
〔3〕《明史》卷六九。
〔4〕《全明文一》卷二九，《大诰序》。

们，应该做什么、应该怎么做、不应该做什么。如果稍有违背，轻则拿问、打板子、流放；重则杀头、凌迟、诛三族。从婆婆嘴的家长变成杀人不眨眼的恶魔。

为了使臣民有所遵循，朱元璋还颁布法外之法——《大诰》。这是一部奇怪的文献，说法律不像法律，说道德说教又不像道德说教，把许多杂乱无章的禁令条条拼凑在一起，成为一个框框，把臣民都镶嵌在其中。这样他们不仅在行为上不能乱动（例如农民不能走出一里之外），在精神上也能被管住了，不会产生非分之想了。朱元璋十分欣赏自己这个杰作，他多次降旨督促民众学习《大诰》，惩办违背者，表彰认真学习者。他在官民城乡之间大力普及《大诰》，雕版刻碑，面向全国。这种做法大约是前无古人的。洪武十八年，《大诰》一编公布，要求：

> 朕出是诰，昭示祸福。一切官吏诸色人等，户户有此一本。若犯笞杖徒流罪名，每减一等，无者每加一等。[1]

第二年在颁布《大诰》二编时，督促臣民“家传人诵”；第三编更为明确地说：“此诰前后三编，凡朕臣民，务要家传人诵，以为借鉴。倘有不遵，迁于化外，的不虚示。”不管是真是假，在表面上学习《大诰》确实形成热潮。洪武二十年“令民间子弟读御制《大诰》。后令为师者率其徒能诵《大诰》者赴京，礼部较其所诵多寡，次第给赏”。[2]在这个学习高潮里，“时天下有讲读《大诰》师生来朝者十九万余人，并赐钞还”。[3]各级学校学生当然要以《大诰》为重要教材，科举考试自然也少不了《大诰》。连犯了罪，只要家中藏有一本《大诰》，也能减罪一等；农民有事上访（如为好的地方官受冤枉申冤），手持一本《大诰》，各地不许拦截等。总之，在朱元璋看来，《大诰》是稳定社会、使国家长治久安的工具。

---

〔1〕《全明文一》卷二九，《颁行大诰》。

〔2〕见《明会典》卷七六。

〔3〕《明史》卷九三。

《大诰》中确有些条款涉及到令百姓监督地方官吏，可称之为百姓制官。如一编中有“耆民奏有司善恶”条，其中说有的地方官“切切为民造福”，如果被上司或同僚诬陷，“许本处城市乡村耆宿赴京面奏，以凭保全”，可以成百上千人赴京，地方官不得阻拦，否则处罪。“乡民除患”条，许可“将老奸巨猾及在役之吏、在闲之吏绑缚赴京”；二编中“民拿下乡官吏”条，朱元璋不许官吏下乡扰民，但还有人“不畏死罪，违旨下乡”，“许民间高年有德耆民，率精壮拿赴京来”；三编中“民拿害民该吏”条中说，自《大诰》一出“尔高年有德耆民及年壮豪杰者，助朕安尔良民。若靠有司辨民曲直，十九年来，未见其人”。官吏对他这本《大诰》没有什么反映，因此，他寄希望于乡民，并鼓励他们，如果看到州县衙门的刑房、礼房、吏房、户房、兵房、工房诸房胥吏为非作歹，不按《大诰》的精神办事，当地民众有权冲进衙门将他们拿下，而且“其正官、首领官及一切人等”，不许阻挠，“敢有阻挡者，其家族诛”，任凭当地人民把这些恶吏绑缚送京。朱元璋认为只要“民从朕命，着实为之，不一年之间，贪官污吏尽化为贤矣。为何？以其良民自辨是非，奸邪难以横作，由是逼成有司以为美官”。[1] 他这种以民众监督官吏的做法，不管其用心如何，如果能够做到，对官吏是有些震慑作用的。但从当时历史条件来看，它的可操作性是极差的。其根本原因在于，在极权制度下，只有政府是有组织的力量，而老百姓是无组织力量的，对大多数人来说，不具备“绑缚”官吏入京的条件，远地例如广东、贵州的官吏怎么“绑缚送京”？当时的信息也极蔽塞，不能互相交流鼓动，很难形成对恶吏打击和震慑的高潮。另外，皇帝打击不守法的害民官吏，目的是巩固皇朝专制统治，如果老百姓真的组织起来捍卫自己的利益而冲击恶吏，那么，朱元璋的打击对象就该是这些“高年有德耆民及年壮豪杰”了。

朱元璋一方面鼓励乡里百姓敢于与贪官污吏作斗争，把他们绑缚京城。为此他还表彰了常熟县的“陈寿六率弟与甥三人擒其吏，执《大

---

〔1〕皆见《全明文一》卷二九至三一，《大诰》一至三编。

诰》赴京面奏。朕嘉其能，赏钞二十锭，三人衣服各二件"，并免其杂役三年。为了保护这个典型，防止官吏陷害陈寿六，知照下面官吏，以后即使陈寿六犯法，也不许地方官吏处理，只能把他拿入京城由朱元璋自己审理。朱元璋最后还感慨地赞美陈寿六"其不伟欤"！这说明陈寿六这样的太少了。当镇江恶吏韦栋事发，朱元璋在《大诰》中责备当地百姓"何不依《大诰》擒恶入京，一则受赏，二则立良民之名于一郡，使有司畏惧"，因此惩罚他们"搬石砌城"。这些所谓许可民众"绑缚恶吏入京"之类措施，它只是朱元璋一时心血来潮，不是制度化的东西。而制度上还是官吏统治老百姓，而且对老百姓拥有无限的权力。因此，期待人人都变成陈寿六是愚蠢的，这样也是不可能的。

这种以民制官，也只是朱元璋一种处理社会问题的非常规手段，它没有替代平时官吏对老百姓的统治和压迫。官治民，民制官，最终都要由皇帝裁决。皇帝高高在上，君临一切。朱元璋要做他治下的一切人的皇帝。他不能容忍自己只做官的皇帝，放手让官去做老百姓的"皇帝"。换句话说，自秦以来，法家所倡导的权力只能皇帝一人独掌的局面，到朱元璋这里实现了。用现代话说就是实现了权力的扁平化，从无权的百姓到似乎有权、时时刻刻也可变成无权的官僚，官民都要匍匐在皇权面前。在皇帝面前，官和民都是无权者。

当朱元璋要求民间"耆老豪杰"参与官吏治理的时候，反而严禁学生参与政治。他说，"一切军民利病，农工商贾，皆可言之，唯生员不许建言"。[1] 可见无论是鼓励农民的参与，还是严禁学生搞政治，都是政治调控的一种手段。

由于两千年制度的积累和思想日趋极端化，再加上朱元璋战争生涯，他把皇权专制搞成极权主义，对明清两代的政治演变产生深刻的影响。

〔1〕《续文献通考》卷五〇。

## 四、从游民到帝王的思想转化

朱元璋出身于贫苦农民的家庭，当过游丐和游方和尚，应该说是个典型的游民。他经历多，对人间社会的情伪利弊有较深刻的认识，因此，他登上帝位以后，处于下位的臣民们也很难欺骗他，而且，他能够游刃有余地驾御比他英勇果敢、比他有谋略有文化的文臣武将。从朱元璋的经历说，他应该有较为浓重的游民意识，我们可以想见，在他的人生经历和夺取天下的斗争中，这些思想意识会驱使他作出多少生动精彩的表演。可惜的是，在朱元璋成为明朝的“太祖高皇帝”之后，那些不能为主流社会所肯定的思想意识与行为经历，自然会被史官和《高皇帝御制文集》的编辑们所芟汰。这就不能不使我们感叹，司马迁也许是中国唯一敢于不为当朝统治者讳的史学家，因此，后人才能看到“汉高祖”刘邦那“无赖相”的一面，而且，这一面一直持续到他位登大宝以后。后世那些也许比刘邦更为“无赖”的皇帝们的表演，我们看不到了，这都是文人士大夫粉饰的结果。由于明代文人的加工，后世读者粗读《明实录·太祖实录》和《高皇帝御制文集》时，只感到朱元璋确实是一位有慈有威的大家长式的皇帝，而不是像清代赵翼所说的：

> 盖明祖一人，圣贤、豪杰、盗贼之性，实兼而有之者也。
>
> 《廿二史札记》卷三六

我们应该看到，朱元璋经历了从游民到帝王的变化以后，其头脑中考虑的问题，甚至思考问题的方式都产生了变化，说到底还是存在决定意识的。但是，独特的经历毕竟会给人们留下极深的痕迹，在此基础上形成的独特的思想意识也是很难完全掩饰的。作为明王朝开国皇帝的朱元璋，毕竟给后世留下了许多关于他的活动与言论的资料，如果我们认真和细致地分析这些资料，还是可以看到他在“圣贤”、“豪杰”之外的另

外一面。何况独立于宗法社会之上的帝王和被排斥在宗法网络之外的游民，在思想意识方面也是有若干重合点的（例如思想意识无所规范），有些事迹和行为是可以用不同的“话语”来阐释的，但其本质却没有多少差别。

### 1. 从反抗社会秩序到迷信对社会的控制力

关于游民的反社会性，我们在本书第六章中作了概括的介绍，朱元璋从一个典型的游民加入了红巾军，是动乱时期大多数游民所走的道路。可以设想，如果朱元璋没有“变泰发迹”当上皇帝的话，或者他只是一度做了“山大王”而最后失败的话，他是如何描述自己从“良民”到造反者这关键的一步呢？我们不得而知。但是我们从《水浒传》的作者满怀激情地描绘梁山好汉一个个上山参加造反集团的过程，便可知道游民从内心到行为对反社会倾向都是认同的。可是因为朱元璋已成为明朝的开国君王，对于自己最初的造反行为的评价就不能不迁就社会的主流意识，不能采取完全肯定的态度。于是，当他提到自己取得帝位的过程时就显得非常尴尬。他在给被赶出大都的元顺帝的信中说到，天下大乱，生民涂炭，“朕本淮右布衣，不忍坐视，因人心之所向，遂仗义兴兵，群雄所据之地，悉为我有”。[1]这是对已经被打得落花流水的对手说的话，尽量抬高自己起事的自觉性和斗争的意义。可是在写给臣民看的一些文字中便不同了，他不能明目张胆地歌颂对现存社会秩序的武装反抗。这点在《纪梦》中表达得特别明确，他宁肯降低自己参与造反活动的意义，也不能给臣民做坏的榜样。在这篇文章中，他对元王朝的官军和首义的红巾军各打五十大板。红巾军是“陷濠城而拒守之，哨掠四乡，焚烧闾舍，荡尽民财，屋无根椽片瓦，墙无立堵可观。不两月，越境犯他邑，所过亦然”。写官军“声攻城而逡巡不进，惟是四掠良民，得之则以绛系首，称为‘乱民’，献俘于上，请给其功”。当然这种描写也是真实的，不像现在一些史学家，言及“农民起义”，必说其军纪如何

[1]《全明文一》卷一九，《与元主书》。

严明；如有相反的史料，必说是“地主阶级的诬蔑”。这里是朱元璋说自己归属的红巾军“焚烧闾舍，荡尽民财”，不能算污蔑吧。在这种“造反军”与“反造反军”的拉锯战争中，最倒霉的就是既不“造反”又不“反造反”的广大平民百姓。用朱元璋的话说，就是“良善者生不保暮”。朱自己也感到“两畏而难前”。于是，出于求生的目的，通过投珓向神灵问吉凶。他详细地描写了自己求神问卜的过程，他说自己当时最大的希望是“出境以全生”，可是“神”几次给予的指示都是“倡义”，而且告诉他“倡义而后昌”，并且多次投珓都是这个结论。[1] 朱元璋对当年参加武装反元斗争不敢理直气壮地肯定，最重要的原因是自己做了皇帝，鼓励人们的造反精神使他感到危险，因此，他对元末的红巾起义是完全否定的。他认为当一个朝代不为“天命”所眷时，其垮台是不可避免的，人们起来推翻它也是必然的。但是第一个带头“作乱”的人是没有好下场的，他提出了“首乱不祥”的主张。

朱元璋多次警告人们不要“首乱”（不要带头闹事）。他说，“古语云：‘天不与首乱’”。又说，“《春秋传》曰：毋首乱，首乱者必不能享其福”。[2] 他还说：

> 民有厌居太平而好乱者，考之于汉隋唐宋，此等愚民，累代有之，呜呼惜哉！此等愚民，屡为造祸之源，一一身死，姓氏俱灭者多矣。

他还例举了历代“首乱”之人：

> 如此好乱者，遭如此苦殃，历代昭然，孰曾警省。秦之陈胜、吴广，汉之黄巾，隋之杨玄感，僧向海明，唐之王仙芝，宋之王则等辈，皆系造言倡乱首者，比天福民，斯等之辈，若烟消火灭矣。何故？盖天之道好还，凡为首倡乱者，致干戈横

〔1〕上面所引皆见《全明文一》，《纪梦》。
〔2〕《全明文一》卷二一，《谕故元国公白琐住书》。

作，物命损伤者既多，比其成事也，天不与首乱者，殃归首乱，福在殿兴。

《大诰三编》

"殃归首乱，福在殿兴"，这个结论的目的是告诫当代，所谓的"福在殿兴"，意在表明，他这位后起事者不是闹事，不是扰乱天下，而是为了"救民"，与首倡乱者有根本的不同。朱元璋多次提到自己能得到天下是天命眷顾的结果，为此，他还制造了许多神话，这在《纪梦》一文中就有详细的描写。朱元璋反对首乱的主张，与他承认元朝已经失去天命必为他人所替代的合理性形成了尖锐的矛盾。既然元被推翻是必然的，总得有第一个起来反对它的人，尽管他可能不成功，但是其发难首创之功是不容否定的。司马迁就热情肯定了"首事""发难"，歌颂了没有获得成功、又有许多缺点的陈胜、吴广，公正地评价了他们二人对于"卒灭暴秦"的巨大贡献。而朱元璋的"首乱不祥"完全是既得利益者的主张，实际上没有韩山童、刘福通在黄河一带首乱，带领民众艰苦奋斗，成为朱元璋的北方屏障，阻止元朝大军，也就不会有朱元璋的成功。直到至正二十六年（1366），朱元璋还用韩林儿年号，本年十二月暗害了韩林儿，次年才称"吴元年"。此时的朱元璋毛羽已丰，成为一支强大的独立的反元力量，便与首义者断了关系。朱元璋对于"首乱"分子的声讨完全是从现实的政治利益出发的。他怕自己的皇位受到威胁，便竭力加强社会控制，对敢于反抗者，他认为这影响社会稳定，更重要的还是对明政权的威胁，因此，对此决不容忍，他采用了严刑峻法。这一点，我们在上一节已经作了较为详细的介绍。朱元璋认为要搞好社会控制，就要抓住两种人，一是社会下层的普通百姓，特别是农民；一是官，特别是在基层的地方官。他看到过元朝末年老百姓冒险"从乱"的情景：

且昔朕亲见豪民若干，中民若干，窘民若干，当是时，恬于从乱。一从兵后，弃撇田园宅舍，失凯桑枣榆槐，挈家就军，老幼尽行，随军营于野外，少壮不分多少，人各持刃趋

凶，父子皆听命矣。与官军拒，朝出则父子兄弟同行，暮归则四丧其三二者有之。所存眷属众多，遇寒，朔风凛凛，密雪霏霏，饮食不节，老幼悲啼，思归故里，不可得而归。不半年，不周岁，男子俱亡者有之，幼儿父母亦丧者有之，如此身家灭者甚多矣。

《大诰三编·造言好乱》

如果老百姓乐于“从乱”到如此地步，那时不管是什么样的政权都要垮台的。为什么会出现这种现象，朱元璋认为有两个原因，一是“首乱”者的引导，他认为在这些“乱雄”的带动下，即使是非常老实的平民百姓，也都“闻作乱翕然蜂起，其乱雄异其教，造言以倡之”。因此，朱元璋经常讲要严厉打击“首乱之人”。另外一个原因就是官逼民反。这一点，朱元璋也是亲闻亲见的。在《大诰·武诰》“耿良肆贪害民”条中言广西都指挥使耿良，与布政司官、府州县官勾结：

生事作为，百般科敛，将百姓每害得荒了，以至连年啸聚不已。及他事发，差人拿问，共计二十八招，都是害军害民歹勾当，因此上取回他来打杀了。及打杀了他，广西的百姓都安然无事，也不反了。这般看来呵，那是百姓每要反，则是被他逼凌得没奈何了，所以如此。

这是符合实际的。生活在底层的老百姓只要有一线生机，也不会冒险作乱。为了实现对社会的控制，朱元璋认为必须把官吏管好，使他们不去坑民害民，保持国家的稳定。应该说《大诰》三编主要是管官吏的。《大诰·武臣》是管武官的。《大诰》正、续三编共二百零一条，专讲和同时涉及到官吏犯法的共一百五十六条，约占四分之三，其中处理官员们贪赃受贿、科敛害民等罪行的，约一百二十条左右，占全部条款的一半多。可见朱元璋对这个问题的关注。在处理官员的贪污受贿的问题上，他是宁严勿宽的。在《大诰续编》“罪除滥设”条中，提到如何处理游民混迹于衙门作为编外吏役害民时说的一段话，很能代表朱元璋在取得政

权后对于加强社会控制的理解：当时松江、苏州两府有一两千游民帮闲于官府，“自名曰小牢子、野牢子、直司、主文、小官、帮虎”。这些人或是讼棍，或是帮助官府看管、羁押、捉拿犯人的。在朱元璋看来，他们“上假官府之威，下虐吾在野之民”。这些人如果不加重处罚，则使老百姓不得安生。他说：

> 刑此等之徒，人以为君暴；宽此等之徒，法坏而纲弛，人以为君昏。具在方册，掌中可见，其为君者，不亦艰哉！

从朱元璋这段话的语气和对官吏的处理看，他是宁肯做“暴君”，也不做“昏君”的。他不仅察察以为明，而且查出之后，采取屠杀政策，认为这是一了百了，也真是“智者千虑”。明太祖归天之后，给他的继承者造成威胁的，不是民，更不是官，而是他分封作为“国之干城”的诸王。反抗中央王朝，并最终夺取了皇位的是燕王朱棣。

朱元璋迷信强制手段对社会的控制力，实际上就是迷信暴力，认为暴力可以解决一切问题。所以明王朝在有了模仿《唐律》但比《唐律》严密和残酷的《大明律》后，还觉得不够，又制定了严厉的“家法”——《皇明祖训》，教导其继承者如何实现有效的统治。对于特别不放心的开国功臣及其子孙，朱元璋制定了《铁榜》，榜中的“训诫之词”的核心就是要他们谨遵作为臣子的本分，警惕“高危满溢之祸”。胡惟庸、蓝玉案以后，朱元璋又鉴于以往的教训，编制了《稽古定制》，目的是“严公侯奢侈逾越之禁”。朱元璋还觉得条律不够严密，于是又有《大诰》的编制。另外还有很难统计的也带有强制性的律令，如洪武时在太学卧碑刻石上的关于秀才的十二条“禁例”，又如洪武二十三年颁布的刻在衙门里的《责任条例》等。在多如牛毛的各种法令之外，还有法令化的“礼”，例如不同等级应该穿什么样的衣服，戴什么样的帽子，住什么样的房子，都有细致的规定，对于不遵制者也要绳之以严刑峻法。总之，作为皇帝的朱元璋要用法令把全国一切人的一切行为管起来，按照不同的等级，整敕划一。如他自己所说：

朕自定天下以来，立纲陈纪，颁布天下，有年岁矣。至若官民房室，坟茔碑碣，亦尝斟酌前代，著画一制。

《稽古定制书序》

甚至连农民什么季节耕作，什么时间出工，都由皇帝作出了规定。在《教民榜文》中说：

今出号令，止是各里老人劝督，每村置鼓一面，凡遇农种时月，五更擂鼓，众人闻鼓下田。老人点闸不下田者责决，务要严督，见丁著业，毋容惰夫游食。若老人不肯督劝，农人穷窘为非，各治其罪。

朱元璋用法令编织成一个网，笼罩了整个社会，他深信这种强硬控制是保持社会稳定的唯一的手段。他把整个中国管成一座大监狱。不用说这种管理并没有使社会不发生动荡，退一步说，就算它带来了安定、稳定，难道人们的在安定、稳定的大监狱生活就是值得追求的幸福吗？

朱元璋力图运用严刑峻法强制规范臣民，他深信皇帝的意志力量"无所不能为"、"无所不可为"，无限夸大暴力和惩治的作用，而且把极残酷的肉刑作为矫正不良行为的圭臬。因为武力反抗的一路成功使得新朝上下都相信暴力万能主义，朱元璋就认为只要有充分的力度、有长期不懈的关注，任何规范都是可以贯彻下去的。实际上，规范过多过细，有些与民风习俗相冲突，不为广大民众所认同，使得法律的执行十分困难，即使借助强大的暴力得以贯彻于一时，当这种强力消失以后，其规范也会马上失效，甚至会出现骨牌效应，连累了那些规范合理的事情。规范如果没有可行性，规范了等于不规范。恶法不仅增加了实施法律的难度，而且造成一批本是守法良民者去铤而走险。老子的"法令滋彰，盗贼多有"的说法，不是一点道理也没有的。这与游民的有意识地破坏规范，简直可以说是殊途同归了。

### 2. 从替天行道到皇极意识的转变

前面我们对《水浒传》里梁山好汉们所倡导的“替天行道”的实质作过分析，“替天行道”的主体是谁呢？自然是那些敢于造反的游民英雄。朱元璋登上帝位以后，在较为堂皇的场合中，谈到最初参加起事的动机时，就颇有些“替天行道”的意味。他说：

> 人君开创基业，皆奉天命。……朕本布衣，因元纲不振，群雄蜂起，所在骚动，遂全生于行伍间，岂知有今日者邪？继而英俊来从，乃东渡大江，固守江东五郡，日积月增，至于数十万，修城池，缮甲兵，保全生齿，以待真人。
>
> 《逆臣录序》〔1〕

此段话意为起事之时，朱元璋并不认为自己获得了上天的眷顾，因而自己只是“替天”暂时“行道”，以等待真正接受上天眷命之人。当然，这是门面话，是不必认真对待的，但也反映了他对“天”、“民”和自己关系的理解。“替天行道”的目的是“救民”，因此，在游民的造反活动中几乎都是以民众的代表自居的，仿佛他们不是为了自己的利益才冒死走上造反道路的。言外之意，就是因为我救助了百姓，自然就受到了上天的眷顾，从而获得了“天命”，登上最高位置。

皇极意识是指皇帝至尊、皇权至上的观念。自进入文明社会之后，君主一直处在社会的峰巅，臣民按照地位的不同，分门别类地匍伏在他的脚下。人们在“君权神授”的观念熏陶下，把君王视为天之骄子，代天行权，按照天意统治人民。因此，历来君主都感到自己是天生的“圣人”，是“口含天宪”，“绝对神圣，莫我可逆”的。君王们还认为，是上天把世间万类万物交给自己统治，自己当然也就是世间万类万物的代表者。这两点在朱元璋身上也有极强烈的表现。

---

〔1〕《全明文一》卷三三。

要臣民们绝对服从皇帝是容易做到的；如果要臣下心口一致地承认朱元璋的金口玉言都是绝对真理，这便有了几分难度。何况朱氏出身低微，又没有文化，其自卑心理特别严重，即使臣工们真心实意地认同他，不敢违逆，朱的内心也难平疑惑。朱元璋的大臣之中，名儒硕学比比皆是，这更给朱元璋的心理造成很大压力。在朱元璋没有称帝之时，最重要的是生存和发展，这个问题尚未排上日程，对这些名儒还是满口“先生”。例如在《慰刘基书》、《谕刘基书》中称刘基为“老先生”，甚至有这样的句子“元璋顿首奉书伯温老先生阁下”。[1]当然这是客套，但也确实表现了朱元璋在用人之际，对文人士大夫保持了应有的礼貌，以显示自己礼贤下士的风度。到了建国以后，特别是天下统一、政权稳定之时，朱元璋对文人士大夫的态度大变，其重要原因就是文人士大夫的使用价值大大降低了。不妨再以刘基为例，在任命丞相的问题上，朱与刘有了分歧，刘向朱元璋陈述了自己对朱想委任的几个人的真实看法，朱便认为刘阻挠他人，自己想担任这一职务。刘基意识到朱元璋只可共患难，不可共安乐，于是，辞职归田。朱在《赐诚意伯刘基还乡》一文中就颇有些杀机地说：

> 朕闻古人有云：“君子交绝，恶言不出；忠臣去国，不洁其名。”

从中可见这位出身草莽的皇帝对一些确有长处又好表现（如道德文章的长处）的臣子的憎恶。那些有才华的臣工们就不能不有所收敛。钱谦益说刘基的诗歌创作在入明以后出现倒退现象，就是一例。

做了皇帝的朱元璋仿佛在文章上也要与文人士大夫一争高低，他特意写作了一些书序、游记、哲学或佛学短论之类。从朱元璋所遗留下的《文集》来看，很难断定哪些是他自己写的，哪些是出于馆臣的捉刀代笔。他认为自己之所以写作，是因为文人士大夫往往不能代替自己尽

---

〔1〕见《全明文一》卷三四。

言。如《皇陵碑》一文序中就说：

> 况《皇陵碑记》皆儒臣粉饰之文，恐不足为后世子孙戒，特述艰难、明昌运。
>
> 《全明文一》卷一二

这可能是真的，然而除了一些叙述自己经历的文章较文人士大夫的文章稍有感情外，其说理文大多卑之无甚高论。不过，朱元璋的文章多富于气势，如高屋建瓴。连赵翼都说其：

> 文学明达，博通古今，所传御制文集，虽不无词臣润色，然英伟之气自不可掩。
>
> 《廿二史札记》

我们从其中的一些文章来看，朱元璋参与写作是有点不让文人士大夫专擅此长之意。朱氏文章的许多地方表现出他对古代和当代文人士大夫的藐视。如《辟阿奉文》讽刺当代的文臣，说他们还不如唐代妇女在皇帝面前敢说真话，"唐妇人，犹过今之儒者"。他以为这样便污辱了当时的儒臣，可是在后人看来，唐代宫中妇女之所以敢说话，那是由于政治环境宽松造成的，明初的儒生只能歌功颂德，因为朱元璋只允许他的臣民唱赞歌。《驳韩愈颂伯夷文》、《辩韩愈讼风伯文》是批评唐代的韩愈的，他说韩愈对于"格物致知，尚未审其情"，实际上是朱元璋不懂得诗文写作的文学特点。这些文章强词夺理，充斥着咄咄逼人的霸气，表现出不可拂逆的皇极意识。有奴才气的文人一见到皇帝的霸气先自气短，便廉价赞美为"英伟之气"。

由于出身贫苦，幼时受过许多苦难，朱元璋登上皇位以后便把自己当作全体人民，特别是贫困农民利益天然的代表者。《天潢玉牒》中说太祖：

诚心爱民，尤矜贫弱，语及稼穑艰苦，每为涕泣；于大姓兼并，贪吏渔取，深恶疾之，犯者必置诸法。

《记录汇编》卷一二

在取得政权一统天下之初，他经常下令免征一些地区的粮税。当下诏书时，朱元璋总免不了要表白一下："朕本农夫，深知民间疾苦"；"朕本农夫，深知稼穑艰难"；"四海苍生，皆吾赤子，爱念之意，旦暮不忘"；"食惟民之天，民乃邦之本，一视同仁，皆吾赤子"。这类千篇一律的话，在他的诏书中经常可以看到。而且，在官民之间，朱元璋也往往与民站在一起，对贪官污吏大加挞伐，如《免两浙秋粮诏》就说两浙地方官在"民力未苏"之时，还"害民肥己"，并表示要"扫除奸蠹，更用良善"。他谈到官民（当然，这个"民"不包括他常常谴责的"无籍之徒"），往往把民视作弱势群体，去关爱、去体恤。然而在关爱体恤的背后是一种作为"臣民之父"，特别是作为"人民之父"的情结。前面我们讲过，周朝时宗法社会的家国同构现象，作为君临天下的周天子也就是分布于全国的周民族的大家长。这种制度表现为在赤裸裸的统治压迫和剥削上，还被一层温情脉脉的纱幕所笼罩，臣民既受皇权专制国家的控制，又得到它的保护。秦朝以后，宗法制度发生了很大的变化，皇帝与他的臣民之间一般也没有什么血缘关系了，但是"君臣如父子"这个观念却流传下来。[1] 传统上的父亲是把子女视为自己的私有物的，作为"君父"的皇帝则更是如此。而且，不仅皇帝本身认识到这一点，他们还要求老百姓也应有这种意识，这在朱元璋身上表现得特别强烈。他在《大诰三编·秀才剁指》中对秀才夏伯启叔侄不肯出仕的"教诲"中说：

况常云人有再生父母。何谓再生父母？人本非罪，偶遇大殃而几死，或遇人而免。所遇之人，不分老壮而出幼者，但能回生于将死之期，是谓再生父母。

---

〔1〕 所引皆见《全明文一·大诰三编》。

对于一般的能够救你的生命于危难之中的人，就是你的“再生父母”，何况把整个社会和民众从“暴兵横作”中解救出来，对全国人民都有“全生保命之恩、再生之德”的君王呢？朱元璋把君王是“民之父母”这个命题通俗化了，这可能与他的出身和文化程度有关，但是，这种通俗性的阐释更具有绝对性，他更要求广大臣民要绝对遵守。朱元璋所理解的“君臣关系”是通俗的，所以也比较容易在民众中推广。在这个认知基础上，给广大人民一点恩惠和赏赐，与对其中一些不遵守者严厉的惩处，这是一个问题的两面。它们都是皇极意识，也就是皇权至高无上的表现。

“替天行道”转变为“皇极意识”，是从游民领袖到帝王的社会地位变迁的结果。两者似乎“雅”、“俗”有别，但是它们之间相距却不甚远，因为它们的思想根源都在于，深信自己的个人意志应有绝对自由的活动空间，并具有自由伸张的绝对权力。他们确认自己的一切想法、一切行为及其结果都具有绝对真理性，都是代表上天的意志的。实际上，他们及他们所属的集团都有自己的特殊利益（例如明代官俸很低，而朱元璋分封其子弟，这些贵族都享受极高的俸禄），他们的奋斗就是为了争夺和实现这种利益。这本来也是无可厚非，然而他们总是有意无意地掩盖这一点，宣传他们的所作所为纯粹是为了解救陷于痛苦和灾难而不能自救的人们，从而使其奋斗变得崇高起来。

在反社会的游民的小圈子中，虽然高举着“替天行道”的大旗，其中也不乏“皇极意识”。游民首领关上寨门做皇上，他们在其内部的绝对专制有时并不亚于暴君，帮会头子对违规兄弟们的处置和惩罚的严厉，往往超过了主流社会。那些真正坐上了皇帝宝座，有了帝王之尊和充分实力的人，要战胜政敌和对手有时也打出代天行罚的旗号。读者可以从这些光怪陆离的社会现象中看到替天行道与皇极意识的内在关系。

### 3. 最近于游民的心态——残酷

赵翼说朱元璋有“盗贼”之性，主要就是指他称帝之后逐渐表现出的极端残忍的一面。本书第六章对于游民性格残酷的一面作了分析，游

民残忍的性格，与其生活经历中饱受的苦难和文化水平较低有关。人经历了太多的苦难后感觉便迟钝了，此时对他人所遭受到的苦难便缺少了常人应有的感觉，甚至不觉得这是痛苦。游民文化水平低，智力水平也相应较低，人们同情他人的痛苦，首先要对他人的心理世界有所了解，而文化水平和智力水平较低的人们不具备这些，所以人的同情心缺少了，人性中残酷的一面就不免要畸形发展了。朱元璋是具有相当高的智力水平的，最初虽没有文化，后来随文人士大夫读书，达到相当的水平，因此，他在统治中所表现出的残忍是出于感觉的麻木和政治的需要。

朱元璋没有登上帝位之时，其性格残酷的一面如何表现，文献不足，不能一概而论。赵翼《廿二史札记》"明祖以不嗜杀得天下"条中云：

> 明祖以布衣成帝业，其得力处，总在不嗜杀人一语。

又云：

> 盖是时群雄并起，惟事子女玉帛，荼毒生灵，独明祖以救世安天下为心，故仁声义闻，所至降附，省攻战之力大半。其后，胡、蓝二党诛戮至四五万人，则天下已定，故得肆其雄猜。

这些虽可以说按之有据，但是并不一定符合实际。总的说来，朱元璋在未做皇帝之前较其他反元武装集团要讲些政策，在乱杀滥烧方面有些控制，但远不像赵翼想象的那么好。

我们说一统天下之后的朱元璋在巩固政权方面表现出非常残酷的一面，这主要还不是说他制造了多少冤案，杀了多少人，而是指他对生命，对人的生存权利，对人的自尊的贱视和蔑视。活生生的人在他的眼中无异于猪狗，想如何处置便如何处置。蔑视人这一点，虽然是皇权专

制主义的共性，但是在朱元璋这个游民出身的皇帝的行事中表现得特别突出。他在整顿吏治和稳定政权的过程中，推行打击面极大的政策和极为残忍的肉刑，在上一节中我们已有介绍。近几十年来一些史家，把明太祖无节制的杀戮说成是他在维护法制时对地主阶级和贪官污吏进行的"无情的打击"，其语意颇有赞颂之意，似乎认为这并不是什么残酷。这种意见显然带着时代的烙印，在社会文明有长足进步的今天，很难得到人们的公认。

后人评价朱元璋时常说他喜怒无常，个性"雄猜多疑"。所谓"喜怒"主要指他对人的处理上。他忽喜忽怒，随着年龄的增长，"喜"时少，"怒"时多，怒气一来不知多少人丧生。"雄猜"便是怀疑一切，在他眼中，"忠臣良民"太少，因此就要肉体消灭。杀人对他来说是个很随意的事，兴之所至，就要杀人。钱谦益《列朝诗集小传》引《明兴杂记》中记粤中诗人孙蕡事迹时说：

> 高皇诛蓝玉，籍其家，有只字往来，皆得罪。蕡与玉题一画，故杀之。临刑口占云："鼍鼓三声急，西山月又斜。黄泉无客舍，今夜宿谁家？"高皇问监杀指挥，孙蕡死时何语，以此诗对。高皇怒曰："何不早奏？"竟杀指挥。

像这样的仿佛是茶余饭后的谈资却暴露了残酷现实的记载，在明初是很常见的。人们在专制主义严酷的统治下，对于生命存在的价值的认知显得十分迟钝和麻木，[1]一个个具体的生命（其中许多是很有才华的）就这样随意地被消灭了，事后却被如此心平气和地谈论，似乎死的不是人，只是一群蝼蚁。文人这种思想意识是受到当时社会风气的影响，而社会风气的形成正是明初统治者（主要是朱元璋和永乐皇帝朱棣）残酷行为长期示范和培育的结果。

鲁迅曾说明朝是以"剥人皮始"，也以"剥人皮终"的。所谓"剥人

---

〔1〕与孔子在这个问题上的敏感相差不可以道里计。孔子对于随葬用"俑"都十分反感，因为俑像人。

皮终”，是指明末张献忠的部队与其余部是常用剥皮来威吓反对者和普通老百姓。明朝终于被不堪忍受饥饿呼啸而起的造反者们画上了句号。这些奴隶平时所接受的都是“酷刑”的教育，因此，在他们的造反活动中也只知道对人应该用酷刑。明初剥皮的始作俑者就是朱元璋，《草木子》中有记载说：

> 太祖严于吏治，凡守令贪赃，许人民陈诉，赃至六十两以上，枭首示众，仍剥皮囊草。府州县卫之左，特设一庙，以祀土地，兼为剥皮之所。官府座傍之左，各悬实皮草囊，使之触目惊心。
>
> 转引自《国史旧闻》

有皇帝倡导于上，臣民紧跟于下，使人性中残忍的一面得到鼓励和发展。关于这些，明初有许多记载令人目不忍睹。《孤树裒谈》中说：

> 国初重典，凌迟处死之外，有洗刷，裸置铁床，沃以沸汤；有铁刷，以铁帚扫去皮肉；有枭令，以钩钩脊悬之；有称竿，缚之竿杪，似半悬而称之；有抽肠，亦挂架上，以钩钩入谷道而出；有剥皮，剥赃贪吏之皮，置公座侧，令代者见而警惩云。
>
> 转引自《国史旧闻》

这里面有“技术”，也有“艺术”，更有足够的想象力。然而这一切都是如何使他人更痛苦，使他们更不堪忍受，目的是让承受者因忍受不了而变得更为鄙劣，从而摧残他们善良的人性，把他们变成野兽。我们还应该注意到，这种种酷刑早已使执行者变成了野兽。一些学者无视这种酷刑的野蛮，实际上反映了整体文明的倒退。这种野蛮的泛滥使得原初的目的已经变得无关紧要。

酷刑与儒家思想是大相径庭的。儒家的出现本来是中华民族长期以

来引以自豪的事情，因为远在2500年前，当许多民族还把目光投向上天，视人的生命如草芥时，儒家就提出了爱人、尊重生命、善待生命和最大限度地发挥生命的价值等杰出的命题，这是非常了不起的。可是在1800年后，这些思想意识受到朱元璋的公开挑战。儒家中孟子的民本主义思想最为强烈，他把孔子关于君臣之间的相对关系的思想发挥得淋漓尽致。像“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”，“君有大过则谏，反覆之而不听，则易位”等激烈的文字充斥孟子的书中。这些文字极大地刺激了君权绝对论者朱元璋，他十分愤怒地说：“使此老在今日宁得免耶?”也就是说，孟子要是活在今天也免不了要遭酷刑。后来，朱元璋又命刘三吾编成《孟子节文》，把《孟子》中尖锐地批评专制主义和宣扬民本主义的文字尽行芟汰。对于儒家经典作这种带有批评性的删节，在经学史上只有两次，一次是宋代的王柏删诗，认为《诗经》中有“淫诗”，删去32首，编为《诗疑》；另一次就是朱元璋删《孟子》85条。朱的目的就是要把君权抬到绝对不得有丝毫怀疑的地步，套用“四库馆臣”批评王柏的话说：“璋何人斯，敢奋笔而进退孟子哉!”然而这的确反映了处在皇帝高位上的朱元璋的“皇极意识”，认为自己“无所不可为”，“无所不能为”。

朱元璋蔑视人、贱视生命的意识也成为明代思想和政治的一个传统。不仅那些权阉、权臣随意使用种种残忍的手段是这个传统的再现；而且，文人士大夫的自虐情节也与此传统有关。在这种情况下，许多文人士大夫失去了自尊，许多人以自污求生存。明初著名诗人袁凯曾以《白燕诗》闻名于时，入明，以荐授御史。当时明太祖朱元璋审完一些案子，常把这些案子的档案及量刑结论给太子看，太子往往予以减刑。朱元璋问袁凯：“朕与太子孰是?”袁凯谁也不好得罪，只好说：“陛下之法正，东宫之心慈。”朱认为袁凯老奸巨猾，首鼠两端，一度下狱。释放后，袁凯感到做朝臣的艰难，又没有理由回归乡里，于是装疯，仆地不起。太祖派人用木钻钻他，他也忍住不动，被视为真疯，这样才被放归家乡。后来朱元璋又曾派使者到他家侦查，他当着使者的面唱《月儿

高》的小曲，吃狗屎，这样才幸逃一死，[1]得以寿终，在明初的文人圈中还真有点意外。又如《南吴旧话录》记载上海文人郁惟正被征诏，当时朱元璋威福莫测，常有征召文士入朝，“立受显职，旋即诛戮者”。郁惟正深自韬晦，进京后，皇帝让他自我介绍，他作诗云：

> 上海入京郁惟正，现患四肢风湿病。皇帝若还可怜见，饶了一条穷性命。

看到这种自我污辱式的自白，朱元璋才准许其归隐。文人士大夫要生存，非得彻底去掉面子，泯灭自尊不可，连求生都如此艰难，更不要想追求历代儒者所倡导的文人士大夫应该具备的风骨了。文人士大夫只有彻底变成软体动物，才能在这样的社会里生存，这不仅使文人士大夫的优良传统中断，也导致了全民道德水准的下降。因为知识阶层的道德水准不单纯是他们自己的事，它关系着整个的社会。

当然，以酷刑摧残文人士大夫自尊的不只有历代暴君，正如杜甫诗中所说“丧乱死多门”，你去我来的暴民更使文人士大夫无所适从，两者手段的残酷也是相去无几的。我们把成事的朱元璋与未成事的张献忠两人的残忍性格加以比较，既可以看到暴君与暴民的相互影响，更能看出高踞于宗法社会之上的暴君，与被排斥出宗法网络之外的游民是具有共同点的。

这一节我们谈朱元璋从游民到帝王的角色的转换，游民与帝王地位相差悬殊，但其思想意识却很接近，因为两者都是最关注现实的眼前利益，缺少超越性的关怀。游民是生活窘迫，万不得已，不关心眼前则不能生存；帝王之位则是众目所瞩、更是明争暗斗的焦点，帝王要时时刻刻看住自己的皇位，丢失大宝也是转瞬之间的事。他们也不能超脱，只能喜怒无常，因此皇上近臣都会有“伴君如伴虎”的感觉。正是基于利益的短浅性，游民、帝王所采取的手段容易趋向极端，并且迷信极端性

---

[1] 见《列朝诗集小传》及《明史》本传。

的手段可以解决问题。与帝王、游民不同，儒家却由于它有超越的一面，能够关注到社会各个阶层长远利益。因此，儒家常常被上下夹击，处在十分尴尬的状态。

## 五、《英烈传》等通俗小说中的朱元璋和朱元璋集团

作为游民出身的朱元璋应该是江湖艺人创作的极好题材，朱元璋统一天下既是“朴刀杆棒”奋其威力的结果，也是部分游民“发迹变泰”的过程。它符合游民的生活实际，又能表达游民的生活理想。然而，在明朝，朱元璋是太祖高皇帝，是任何达官显贵都不能亵慢的，更不用说江湖艺人了。因此，明代关于朱元璋的传说虽然很多，有些甚至还带点皮里阳秋，但只见于各种笔记，江湖艺人很少敢染指这个题材。明代中叶才出现了以皇朝建立和朱元璋发迹为题材的《皇明英烈传》（简称《英烈传》），不过这不是江湖艺人的作品，而是文人士大夫的作品（其形式上仿照江湖艺人演说的长篇通俗小说）。这部作品里的朱元璋，已经从游民“精英”变成为“真命天子”，他一生的艰难坎坷都是靠“天”的帮助解决的，他的“发迹变泰”不是个人奋斗的成功，而是天命眷顾的结果。作者对朱元璋的神化、美化和无边无际的颂扬都远远超过了朱元璋的自我褒扬。我们从作品中所附录的诗词来看，其水平是超过了《水浒传》、《三国志演义》中作者自己写的诗词。因此，尽管目前我们还不能准确地指出《英烈传》是哪位文士的作品，但从它的思想内容和文笔来看，我们说其作者是文化修养较高的文人士大夫，大体上是不会错的。

有个有争议的传说，认为《英烈传》是明代嘉靖间热爱通俗文学的贵官郭勋所作。《万历野获编》中记载说，郭勋为了“谋进爵上公”，于是伪造历史，为其祖先郭英表功。书中说在朱元璋与陈友谅的鄱阳湖决战中，郭英一箭射死了陈友谅，除去了朱的最强大的对手，为朱元璋一统天下立了大功。郭勋又“令内官之职平话者，日唱演于上前，且谓此相传旧本。上因惜英功大而赏薄，有意崇进之”。[1]虽然说这部小说是郭勋所作，仍嫌证据不足，但是说它曾娱乐皇帝，大体上还是不错的。这部通俗小说既然是说给皇帝听的，又说的是本朝之事，怎敢对朱元璋有所亵渎呢！

人们在评论《英烈传》时，指出它的主要情节是符合历史实际的，的确如此，书中重要的情节都可以在历史中找到根据。赵景深先生等1950年代校注的《英烈传》，也为书中重要人物与情节所依据的正史和野史作了注释，表明书中所写大多还是有出处的。1981年宝文堂出版的新校点本《英烈传》，“校点说明”中说它是“七真三假”，大体上是符合实际的。这只是在评价小说的情节，如果评价《英烈传》所描写的主要人物形象朱元璋，就与事实相去太远了。《英烈传》中的朱元璋与历史上的朱元璋相比，说“七假三真”也许比较合适。朱出身一个普通农家，而且几经迁移，朱家与宗族关系已断，沦落成为贫农。朱家有的劳动力在外为人做雇工，有的成为游民，在外谋食。而《英烈传》写到朱家则是“修了三十六世，仁德无比”，“也略略蓄些资财”，使得朱家稍稍体面一些，不能让自己的皇帝沿街乞讨。书中还写到，朱元璋和马皇后是为玉皇大帝掌日月宝扇的金童玉女，那些开国功臣都是天上的星宿。朱元璋的出生就有许多神迹，在成长过程中处处有神的怙持。朱元璋的一些不被社会主流舆论认同，也不太体面的经历被删除了，例如，三年的游僧生活，冒险参加红巾军，在参加与不参加反元武装集团之前的犹豫，在郭子兴手下做亲兵及被郭疑忌的尴尬处境等等。仿佛朱元璋一参加起事就是领袖人物，而且是文武双全的。小说之中，朱元璋武艺高

[1]《万历野获编·武定侯进功》。




**图7.1　沈万三故事**

沈万三为元末江南巨富，可能与元代海外贸易发达有关。明初实行闭关锁国政策，人们对外贸致富不理解了，认为沈氏致富是发现了聚宝盆。不幸的是他遇到了元明之交的乱世，统治者正好借机把一切财富都收归己有。沈万三被扫地出门，流放云南。

强，英勇非凡，多谋善断，礼贤下士……总之，在当时能够想象得到的一切优良的品质都附加在朱元璋身上。这个朱元璋的形象，还不如朱元璋自己写作的诗文作品中展现出的朱元璋的形象更真实。因此，无论是从艺术角度，还是从历史角度来看，朱元璋形象的塑造都是不成功的。另外，书中还把朱元璋反元集团的重要人物中的绝大多数都描绘成主流社会的人物，把一场底层社会人们以求生为主要诉求的武装斗争政治化了，虽然他们最后走上武装夺权的道路，但在抗争之初不是这样的。

江湖艺人还是在《英烈传》的创作中显过身手的。花部戏曲、评书、鼓词，都有以元末明初朱元璋等人起事、夺取天下为题材的作品。我们这里仅以评书为例，看一下江湖艺人是如何理解和塑造朱元璋这个文学形象的。我手头有一部《大明英烈传》(下面简称《大明》)，这是苏州著名评话演员张鸿声演播的记录整理本。这个记录本代表了南方一派对《英烈传》的加工和改造，其中比较多地反映了江湖艺人对这个故事和朱元璋的理解与评价。另外一个本子是《朱元璋演义》（下面简称《朱元璋》)，这是北方艺人段少舫的演出记录本，又经过今人徐雯珍的整理，原来江湖艺人的色彩淡化了，加入了一些新观念（如阶级斗争观念等)。这两本书都受到《英烈传》的影响，写到朱元璋时都是把他作为反对元朝统治者的天然领袖来描写的，而且，对他的游民生涯的叙述也都较为简略。尤其是《朱元璋》，把朱元璋写成一个具有号召力的领袖气质的人物，他能够团结人，成为江湖社会的核心。《大明》的作者是注意到朱元璋的游民出身的，把他作为“癞皮朱阿四”来写，抹去了《英烈传》作者给他头上笼罩的一圈圈光环。书中突出了朱元璋的游民性格，例如《贩乌梅》一节，先是写朱元璋的颟顸，仿佛是少不更事的阔少，待到写他与沈万三赌钱，以及哄抬乌梅价格（二两银子一个)，则显示出了朱元璋性格的泼皮的一面（而《朱元璋》在处理这个情节时，着重突出了朱元璋不贪小利，并考虑到贫民的承受力。贫民们一文钱一个乌梅都买不起，朱便熬了些乌梅汤散发给人们)。连现代史家都称颂的朱元璋做放牛娃时，私自宰牛，以飨同伴，说这是“敢作敢为，

有事一身当”。[1] 而《大明》的作者却让朱元璋“内心独白”：

> 我从小就是喜欢赌，“放牛时，与别的放牛娃赌，输了，就偷条牛杀了，牛肉卖了还债，将牛尾巴塞进山洞里，骗东家说，牛钻进山里去了，拔也拔不出，东家还信以为真啦”。
>
> 《贩乌梅》

不仅朱元璋如此，就是与他共同策划反元斗争的刘伯温，本来是个儒生，可是《大明》中却把他写成一个游方道士。朱元璋的主要将领胡大海、蒋忠、华云龙、汤和，或是游民，或是在山上落草的强人，就是被写成隐士的徐达（实际上徐达是出身下层社会，并非隐士），其行为语言和为人处事的方式也近于江湖游民。这些人物构成反元集团的主体，建立了大明王朝。虽然这是文化很低的江湖艺人对于这次改朝换代的理解，然而，从宏观上来说，它还是远比以天命为本位的《英烈传》更真实。《朱元璋》虽然渗入了许多现代整理者的思想意识，但它与《大明》的相同点是在描写到朱元璋集团时突出其成员的游民性质，把他们写成江湖人。书中的主要人物如胡大海、蒋忠、华云龙、花云，都是带有鲜明的游民特点的。甚至把朱元璋集团中一些较为典型的文人士大夫如李善长、刘伯温、孙炎，也都写成类似阴阳先生、游方道士、策士等近于游民知识分子的人物。这两部书与《英烈传》有个重要的不同之处，就是它把故事的侧重点放在朱元璋正式举起义旗之前，这正是他们集聚力量的时期，各路英雄好汉通过种种途径集聚到朱元璋的周围。这种类似《水浒传》中好汉聚义的故事是属于“短打”类型的，它带有浓厚的江湖色彩。这与《英烈传》中主要描绘正式的武装集团的攻城略地是有很大不同的，后者更近于“士鼓金马”。《朱元璋》中追随朱元璋的梅思祖开口就是“我们江湖人”如何如何，这既代表了江湖艺人对于这次改朝换代的理解，又反映了朱明领导集团确实是以游民为主体的。朱元璋自

〔1〕见吴晗《朱元璋传》。

不必说，他部下的重要将领如常遇春、胡大海、傅有德、廖永忠兄弟、华云龙、汤和、俞通海父子等等，从历史记载来看都是游民出身。这些人或是沉沦游荡在社会底层，或是占山为王，或是职业的秘密宗教的组织者和传播者，他们游离出宗法网络之外，没有任何牵挂，有着强烈反社会的倾向。在社会大动荡中，他们是最积极的勇敢分子，自然也就成为朱元璋武装反元集团的骨干。从这一点上来说，江湖艺人们的创作要比《英烈传》更为真实。

《大明》和《朱元璋》也与其他反映改朝换代的江湖艺人的创作一样，他们把接近历史事实的《英烈传》演绎为英雄传奇。由于这个时代是游民登上政治舞台，而且极其活跃的时代，游民们确实也改变了历史的面貌，使自己成为新朝的贵官。因此，江湖艺人对这个故事的理解要比在书坊之中照抄史书的"小儒"更深刻一些，尽管他们所演说的细节可能不那么真实。江湖艺人把游民大显身手的故事传播到民间去，并且把这些书中所宣扬的游民意识散播到各个阶层，使那些不安于现实的人们有个参照，成为自己努力的坐标。

# 第八章

# 通俗文艺与游民意识的传播

三教之外还有一教，这个教就是“小说教”，即通俗文艺作品在民众教化中所起的作用。这个作用往往要大过儒释道三教。

《水浒传》是一本讲“造反有理”的书，《水浒传》及其他通俗文艺作品传播了一整套与主流社会相对立的造反者的话语体系，表达了敢于通过武装力量争取自己利益的游民的思想。

# 一、通俗文艺传播的存在

通俗文艺作品是在市场的要求下产生的，不断发展的通俗文艺作品必然也以特殊的商品形式返还市场。宋代以前，文学作品的创作主体绝大部分是文人士大夫，作品的体裁主要是古近体诗、散文、骈文以及辞赋。这些作品以抒情言志、自我愉悦、自我排遣为主，也就是说这种文学是以“自娱”为主的，即使传播，其范围也属于“小众”；宋代和宋代以后，创作主体发生了变化，一些游民知识分子（部分有文化的江湖艺人）加入了创作队伍，参与了通俗小说、通俗戏曲和其他通俗文艺作品的创造。这些通俗小说、通俗戏曲以及说唱文学，与以自娱为主的诗词散曲等文学形式不同，它们是以娱他为主的，而且从作者主观意图来看，传播的圈子越大越好，其目的是面向大众。很少有人辛辛苦苦写下几十万字的小说就是为了自我欣赏。游民知识分子的创作目的尤为明确，就是为了衣食饱暖，他们创作时要考虑的就是作品的听众、观众和读者群是否接受和欢迎的问题。这一点是与他们的物质利益密切相关的。但是，我们说游民知识分子为了物质利益而进行创作，不等于说他们的创作全无物质以外的意图。当我们欣赏这些通俗文艺作品时，会很自然地想到：

（1）他们演说游民的故事时，有没有发泄自己的痛苦或向读者与观众诉说生活的艰辛，从而唤起同情的愿望？

（2）他们在表彰绿林好汉替天行道时，有没有为游民的反社会行为辩护从而控诉主流社会不公正的意图？

（3）他们历数改朝换代的动乱之中游民英雄“发迹变泰”的丰功伟业

时，是不是告诉人们游民群体乃是卧虎藏龙之地，甚至会寄托自己的向往？

（4）他们在演说“大秤分金银，大碗吃酒肉”，“在家靠父母，出外靠朋友”，以及“为朋友两肋插刀”的“义薄云天”故事的时候，是不是在鼓励同命运者群起而效尤？

像这一类的问题还可以举出很多。是的，任何有独特经历、独特经济和社会地位的群体，必然有属于自己的思想意识和价值观念。皇权专制社会中，同属于主流社会的“四民”（士、农、工、商）之间的思想意识尚有很大区别，游离于主流社会之外的游民群体则更是如此。游民脱离了主流社会不等于不再与其他社会阶层的人群接触，他们在和人们进行交往与沟通时，就会自觉或不自觉地表达自己对社会的看法和自己的观念。何况，他们之中的精英人物（江湖艺人）又是通俗文艺作品最早的创作者和表演者呢？

我们应该看到，文艺作品是各种表达方式中最具有情绪化特征的一种表达方式。不论是演出还是形诸文字的著作，其影响力与感染力都是十分强烈的。现代的“接受美学”论者强调文本和读者理解之间的差异，也就是中国人所说的“仁者见仁，智者见智”。他们认为，文学文本之中留有许多空白需要靠读者的想象去填充，阅读也是一种再创造。这种理论对中国古典诗歌，例如唐代李商隐的《锦瑟》、《无题》，李贺晦涩的古体诗也许适用，而要用以解释游民知识分子所创作的通俗文艺作品，则未免求之过深。中国古代的文艺作品有隐有显，为面向大众市场需要而创作的文艺作品不能太“隐”，否则曲高和寡，会失去商业利益。何况最初的通俗文艺作品的作者，其文化修养也很难做到“把真事隐去”，再造出一种可供诠释家作多种解释的扑朔迷离的境界来。另外，与古希腊文艺理论注重“模仿”自然与现实生活不同，中国古代文艺理论一产生，就非常重视它的教化作用，要起到教化作用，就要把作品的内容主题表达得十分明确，用现在的话说就是要表现到位。徐渭在《南词叙录》中指出：

> 夫曲本取于感发人心，歌之使奴童、妇女皆喻，乃为得体。

后来沈璟、李渔等一批有戏剧演出实践经验的理论家认为，戏曲是面对众多的听众和观众的艺术，它以“浅显”能被大众接受为当行本色。通俗小说也是如此，《禅真逸史》的“凡例”就说：

> 书称通俗演义，非故谐谑以伤雅道。理奥则难解，辞葩则不真，欲期警世，奚取艰深？

这样做是实现教化所必需的，更是面对市场所必需的。因此，作者要非常注重传达自己对所叙说故事的道德和审美的评价，把它完全交给观众或听众，并转化为观众自己的认识和评价。通俗文艺之所以“通俗”，就在于它要把作者的创作意图和善恶褒贬，用大众能够理解的形式直截了当地告诉听众、观众或读者。这里也许缺少主流文艺形式所应有的曲折含蓄，它直白浅显，人们听了就懂，并能从中得到愉悦。

在传播这一章，我要阐明中国古代社会的下层民众对于历史、乃至对于现实社会的了解与评价，往往是通俗文艺作品的普及与教育的结果。作为缺少宗教信仰的汉民族，像其他一切文明民族一样，在日常生活中也有精神消费的需求，遇到困难时也需要精神上的支撑和依赖。当他们的文化程度不足以接受“形而上”（儒释道三家所提供的精神食粮）的理论时，那么通俗文艺往往会趁虚而入，填补这个精神上的空白。

## 二、通俗文艺的传播

### 1. 人们对精神娱乐的渴求拉动

人如果能够生存，其精神需求就是不可避免的。是否有精神需求，也是区分人与动物的一个标志。人类还在野蛮时代时，就以歌唱与舞蹈

来发泄多余的精力和获得精神上的放松与愉悦。进入了文明时代，精神上的需求显得更为迫切。只要物质生活得到了基本的满足，人们就要表现出强烈的精神渴求，特别是那些劳累了一天还有剩余精力的年轻人，玩，对他们来说与吃穿同等重要。十年浩劫当中，文化艺术几乎被扫荡殆尽，许多农村的人们温饱还不能保障，可是当有的村庄放映人们看了几遍甚至十几遍的老电影时，还是有人肯跑上十几里甚至几十里去看，然后带着精神上的满足在深夜跑回来。现今如此，过去也是这样。王梦生在《梨园佳话》中描写了民众对观赏戏曲的热爱：

人无男妇，年无老稚，闻将演剧，无不踊跃欢呼。

从中我们可以感到几千年来下层民众的精神饥渴。精神上的饥渴与物质的饥渴同样折磨人，同样使人处在不正常状态。也许穷人更需要精神上的愉悦（也可以说是精神上的麻醉），借此以忘掉物质匮乏的痛苦。

中国人宗教信仰比较薄弱，很少有坚定信仰一神一教的，不太关心人生彼岸的问题，生活态度是积极入世的。而现实生活的种种艰难烦恼需要解脱，作为主流思想的儒家经典文化除了要人们逆来顺受和互相协调以外，无法给民众以更多的精神上的关怀、满足或启发，甚至不能给信奉者提供痛快淋漓的宣泄渠道。而能够消解情感痛苦的佛教又太过于艰深（因此后来净土宗、禅宗致力于佛教的通俗化），文化层次较低的民众很难理解与接受。这对社会中的弱势群体，特别是处于社会底层的人们显得尤为残酷。痛苦烦恼不宣泄就达不到感情上的平衡。于是，那些直接诉诸感情，能够打动人心灵，给人们解答社会问题或制造对未来幻想的通俗文艺作品，就成为下层人们精神生活的必需品。因此，从积极方面来说，通俗文艺作品满足了普通民众的超越凡庸的宗教情绪；从消极方面来说，使得心理失衡的人们所郁积的情感得到宣泄与抚慰。

法国波尔多文学社会学派代表人物罗贝尔·埃斯卡皮，在谈到阅读文学作品的动机时就说到：

阅读的动机不外乎是读者对社会环境的不满足，或是两者之间的不平衡；不管这种不平衡是人的本性固有的（人生短暂、人生如梦），是个人的感情创伤（爱情、憎恨、怜悯）和社会结构（压迫、贫穷、对前途的恐惧、烦恼）造成的。总之，一句话，阅读文学作品是摆脱荒谬的人类生存条件的一种办法。

《文学社会学·文学的消费与阅读》

也就是说，人类的实际生活中有许许多多不能实现的东西，可以在文艺作品的欣赏中获得实现，尽管它只是一种虚拟的实现。这样就弥补了人生的缺欠与不足。

通俗文艺作品与其他形式的文艺作品一样，其主要职能就是使老百姓得到娱乐和宣泄。古代下层社会的民众很少有娱乐的机会，商业性通俗文艺作品正是为了满足老百姓的娱乐的需要而产生的，因而它特别注重其娱乐性质。我们可以从通俗文艺作品的内容和形式得到证明。《水浒传》、《三国志演义》、“说唐”小说系列等作品中，都有大量的娱乐性内容，例如“花和尚大闹桃花村”、“鲁智深倒拔垂杨柳”、“武松打虎”、“快活林醉打蒋门神”、“坐楼杀惜”、“真假李逵”、“虎牢关三英战吕布”、“赤壁之战”、“舌战群儒”、“三气周瑜”、“孙刘结亲”、“空城计”、“秦琼卖马”、“群雄闹花灯”、“程咬金卖柴扒”、“程咬金劫皇杠”、“贾家楼结拜”等故事都是娱乐性的。除了“秦琼卖马”外，这些故事大多立意浅显，没有特别深刻的内涵，甚至没有人生的感喟，就是图个热闹。人们特别是沉沦于下层的游民，能从这些或诙谐幽默或热闹火爆或曲折惊险的生动有趣的故事中，得到身心的放松和审美的愉悦。这些来自小说的故事往往被改编成为戏曲或说唱艺术，面向更多的听众或观众，直到现在，它们还是传统剧目演出中的热门。其根本原因也就在于它的娱乐性质。老百姓在获得娱乐的同时，还得到他们所不具备的各种各样的“知识”。

宣泄也是通俗文艺作品重要的功能。下层民众，特别是游民在等级

森严和专制的社会里所经历的艰辛和痛苦，所受到的不公正待遇，是可以想见的。这些郁积在心中的苦闷也要表达和发泄。江湖艺人们与这些听众或观众有大体相似的遭遇，他们也要通过艺术创作来发泄自己心中郁积的不平之气。于是，文艺作品的宣泄功能在这些通俗作品中得到了充分的发挥。这在描写游民生活和反映游民意识的作品中表达得尤为明显。例如，《水浒传》、《三国志演义》中激动人心的情节，如“鲁提辖拳打镇关西”、“林教头风雪山神庙”、“吴用智取生辰纲”、“张都监血溅鸳鸯楼”、“梁山泊英雄排座次”、“祭天地桃园结义”、“关云长五关斩将”、“刘玄德三顾茅庐”、“长坂坡赵云救主”、“殒大星汉丞相归天”等回目，就包含了对社会不平等的抗议，对平等的人际关系的追求，对官府腐败的痛恨，对英勇与智慧的赞颂，对“发迹变泰”的渴望，对江湖“义气”的颂扬，对各种追求失败后的悲愤等等，情绪的宣泄无不在故事中表现得淋漓尽致。所以李卓吾在《忠义水浒传叙》中说：

> 《水浒传》者，发愤之所作也。

实际上《三国志演义》也是如此，无论是记事写史都带有感情色彩。这种发泄必然会影响到读者和听众，刺激他们也去“愤”作者之所“愤”。读者与听众的情感不由得随着作者或说书者的情感而转移。

明末清初的李玉写了一部表现明代苏州反宦官斗争的戏剧《清忠谱》，在第二折《书闹》中，描写了颜佩韦大闹书场事。颜与朋友们听了讲书艺人李海老说到忠勇将领韩世忠被诬陷打入囚车时，便按捺不住自己的满腔怒气，踢翻书桌，挥起老拳要打说书人。作者写这个情节，虽然意在刻画颜氏粗鲁和极富正义感的性格，但从中也可以看出，这些通俗文艺作品对下层民众的强烈影响，它在冲击着宗法人的萎缩个性，激荡着人们的英雄豪气。再举一例，焦循的《剧说》引顾彩《髫樵传》所记，吴县特别具有正义感的樵夫看《精忠传》时上台痛打秦桧的故事，来说明戏曲的感染作用。这些记载生动地反映了通俗文艺作品对下层社会的人们有着无可估量的影响。虽然这些影响往往是潜在的，人们不易

发现，在书面上也很少记载，但它确实存在，因为这种影响的存在，使得许多人在社会大动荡时被卷入到巨大的社会运动的波澜中去。

另外，我们也应看到对于精神愉悦的追求，农村与城镇是不一样的。乡村是处于费孝通先生说的乡土社会，人们的生活周而复始，平淡而单调，但风险动荡也少，因而大多数人过的是恬淡平和、与世无争的生活。虽然他们也有娱乐，但这些娱乐多与对春种秋收、四季平安的祈告有关。日本学者田仲一成认为，中国戏剧的产生与原始巫术、祭祀、礼仪密切相关。他提出中国戏剧就是由古代的乡村祭祀演变进化来的观点。他在考察中国戏剧发生和发展史时，发现了农村持久不衰的演戏活动。这些演出有特别强的功利性质，演戏是为了娱神祈福，是为了驱鬼避灾，是为了庆祝丰收感谢上天的恩赐，也是为了强固宗族的团结，纪念那些在宗族打斗中牺牲了的族人。虽然脱离了人们的娱乐需求，完全从功利的角度考察戏剧是否妥当，需要进一步研究，但是田仲一成先生运用大量的田野调查的资料证明，自宋元以来，不仅在城镇戏剧演出十分繁盛，在乡村更是有许多制度化的（例如春秋两季的社祭）雷打不动的戏剧演出活动。不管主办这些活动的人们出于何种动机，这些制度化的频繁的戏剧演出，客观上给很少有社会经验的乡民以深刻影响。戏曲成为他们惟一的学习社会的教科书。

古代生活在城镇的人们较多地受到社会的震荡，不要说有大的战争都要攻城略地，就是在太平年月里，生活的不安定程度也远远大于农村。特别是生活于社会底层的游民。因此能够满足城镇受众精神需求的通俗文艺作品是与乡村不同的。他们更需要有震撼力或能满足他们发迹变泰渴望的作品。虽然城镇与乡村的精神需求有差异，但城镇通俗文艺在市场推动下发展很快，作品种类日多，表演艺术日高，随着人口的增长，游民日增，江湖艺人也更多和更活跃，江湖艺人的流动性使他们把城镇中演的作品带到乡村去，使得具有游民意识的通俗文艺作品也波及到农村。

各个地区民众的精神需求拉动了通俗文艺的传播。

### 2. 市场的推动作用

前面说到，从事通俗文艺作品传播的人们并非雅兴所致，而是借此谋食，因此，通俗文艺作品的传播也是市场的要求。它不只是作者或演播艺人个人的事情，在它之后有一连串的行业，为它服务，如经营瓦舍的、开勾栏的、开剧场的、从事演出服务的各种人员，乃至在勾栏、剧场附近经营食品的等等。越是到了近代，这个产业链就越长。逐渐成为一个产业，也就是娱乐业。

《中国戏班史》中对古代民间戏班的谋生方式作了介绍：

> 民间戏班是一个通过演出活动来谋生的社会集体。它的一切活动都是为了取得和增加经济收入，维持和提高戏班班主及其他成员的经济收入和生活水平。舍此，则戏班即不能成立。所以从戏班来说，经济收入仍是其经营成功与失败的关键所在。明代民间营业戏班演出收费，基本上有两种方式：一是在戏场如庙宇中之戏楼、露台等公用场所，以近似今天卖门票方式演出；一是被有婚丧嫁娶、祝寿生子、友朋燕集、赛神还愿等人家或村社全班雇去，以日、以本、以出论价、给赏。[1]

元代高安道《淡行院》写到进入勾栏看戏，“有把棚的莽壮真牛”。勾栏中还有“神楼”和“腰棚”，属于包厢和雅座之类。元明时期，勾栏中的雅座大约需二百钱。明代雇一个戏班，作一本戏，大约需要三四两或五六两银子。如果班中有女伶，还要赏缠头费，大约需五六两银子，吃饭必须有“水陆”（鱼肉）。《梼杌闲评》第四回中说，“做戏要费得多哩，他定要四两一本，赏钱在外。那班蛮奴才好不轻薄，还不肯吃残肴，连酒水将近要十两银子”。[2]明末以来茶园、戏园兴起，戏班在茶园或戏园演出，就要与它们分成，一般是三七开，戏班七成、园子三

---

〔1〕张发颖《中国戏班史》，P135—136，学苑出版社，2003。

〔2〕皆见《中国戏班史》，P136—137。

成。戏班本身还有经营费用，如下处（戏班居住的地方）的租赁，砌末和行头的置办与折旧，各种化妆的粉底油彩、交际与宣传。这些都有相关产业和相关人员。有一大批人靠着通俗文艺传播形成的产业吃饭（书业也是如此），形成了市场的力量。在这个行当里，创作者、演播者是龙头，不干也得干，因为有一种市场的力量在推动。另外通俗文艺演出还连带相关产业。例如太平年景，许多地区有定期的戏剧活动或戏剧演唱比赛，如“西湖之春”，杭州士女盛行春游，“二月初八为铜川张王生辰，震山行宫，朝拜极盛，百戏竞集”。“三月三日，殿司真武会，三月二十八日东岳生辰社会，其盛况也类似”。这是南宋。元明清也大体如此；“扬州清明”，明清时极其繁荣，在每年清明时，城中男女毕出，以扫墓为由，行娱乐之实。不仅瘦西湖的景点上有盐商搭台唱戏，扬州画舫也有斗曲活动；“秦淮之夏”，南京在明清两代都是以繁华著称的城市，娱乐业相当发达。秦淮河两岸是青楼所聚，每年端午有竞看灯船的习俗，也有秦淮诸艳比赛唱曲风气，《儒林外史》第三十回就写了杜慎卿在五月初三于莫愁湖上搞了一场戏曲比赛，而且经过品评，定出名次，发予奖品，并在水西门张出榜来，轰动南京，这是文学描写，也是真实的写照。“虎丘中秋”，虎丘是苏州的重要景点，明清两代，在中秋节，这里搞唱曲大会，袁宏道《虎丘》中的记载“每至是日，倾城阖户，连臂而至。衣冠士女，下逮蔀屋，莫不靓妆丽服，重茵累席，置酒交衢间”。张岱的《陶庵梦忆·虎丘中秋夜》有对赛曲过程的描写，也可以想象参与者之多。[1]这样的盛会要连带多少产业，比如饮食、交通、服务等等。不要以为这些微不足道。清初王应奎在《戏场记》中描写农村演戏，出席者不下数千人。到场的各种小贩“有举酒旗者，有列茗碗者”，还有甜咸食品“曲将军炙”、“宋五嫂羹”等等。这些小贩人数大约占了观剧人总数的 1/8。[2]清道光时，钱泳讲苏州“商贾云集，宴会无时，

---

〔1〕从“西湖之春”起皆参见赵山林《中国戏曲观众学》第五章，华东师范大学出版社，1990。

〔2〕见《中国戏曲观众学》，P24。

戏馆、酒馆凡数十处，每日演剧，养活小民不下数万人”。[1] 这些连带行业养活了一大批人，它会变成一种市场需求。钱泳就针对一些理学官员反对浮华、倡导“节俭”，动辄禁止演戏，说“治国之道，第一要务在安顿穷人”，禁止戏院酒馆就会使许多穷人失业。这使一些官员认识到演戏、娱乐业对穷人就业是有利的。通俗文艺作品的传播不仅有受众的要求，也有市场在推动。

近代上海、北京等大城市把戏剧演出、曲艺演出与购物、饮食及其他娱乐串联在一起，把通俗文艺的演出作为娱乐业整体中的一个环节，使它完全处在市场的控制之下，完全采取市场运作方式经营了。

### 3. 通俗文艺作品的传播

许多通俗文艺作品是游民意识的载体，这些通俗文艺作品是如何传播到广大民众之中去的呢？我以为基本上有三个渠道：一，最感人的是戏曲演出这个渠道；二，最便捷是曲艺演出；三，最持久、最不依赖他人的是文本的阅读，也就是靠书籍传播。前两者普及面大、受众多；后者虽然相对较少，但阅读书籍不受他人和时间的限制，时间久了覆盖面也会很大，而且影响持久而深远。

①通俗戏曲的传播

甲．热爱观剧的民族

欧洲18、19世纪的英国、法国、俄国戏剧，主要是供上层人士娱乐用的，直至今日，人们听音乐、看歌剧还要衣履俨然，仿佛会见重要宾客，这便是西方的遗风。而中国古代看戏、听书是最平常不过的事，人们欣赏文娱表演的热情更盛于欧洲，而且比欧洲更平民化。这种热衷给初来中国的欧洲人留下深刻的印象。明代嘉靖三十五年（1556）登陆广东的葡萄牙人克路士，在他写的《中国志》中描写了他所见到的广东一带的戏曲演出情况：

---

〔1〕《履园丛话》，P26，中华书局，1979。

老百姓都过的大节，主要是新年的头一天……他们表演很多戏，演得出色，惟妙惟肖。演员穿的是很好的服装，安排有条不紊，合乎他们表演的人物所需。演女角的除必须穿妇女的服饰外，还涂脂抹粉。……一整晚、两晚、有时三晚，他们忙于一个接一个演出。演出期间必定有一张桌上摆着大量的肉和酒……如果有一个人扮演两个角色，须换服装，那他们就当着观众的面前换……有时他们到商船上去演出，葡萄牙人可以给他们钱。[1]

这是民间演出，艺人大概是跑江湖的艺人。演出时间之长、桌上摆着酒肉和换角色服装竟当着观众的面，这些平民气氛给克路士留下了深刻的印象。给第一位在北京传教的神父利玛窦留下深刻印象的，是国人热衷演戏和看戏、戏班许多演员是买来的儿童、他们被迫卖艺以及盛大宴会上的演出：

我相信这个民族是太爱好戏曲表演了。至少他们在这方面肯定超过我们。这个国家有极大数目的年轻人从事这种活动。有些人组成旅行戏班，他们的旅程遍及全国各地，另有一些戏班则经常住在大城市，忙于公众或私家的演出。毫无疑问这是这个帝国的一大祸害，为患之烈甚至难于找到任何另一种活动比它更加是罪恶的渊薮了。有时侯戏班班主买来小孩子，强迫他们几乎是从幼就参加合唱、跳舞以及参与表演和学戏。几乎他们所有的戏曲都起源于古老的历史或小说，直到现在也很少有新戏创作出来。凡盛大宴会都要雇用这些戏班，听到召唤，他们就准备好上演普通剧目中的任何一出。通常是向宴会主人呈上一本戏目，他挑他喜欢的一出或几出。客人们一边吃喝一

〔1〕［英］博克舍编著《十六世纪南部中国行记》，中华书局，1990。转引自张发颖《中国戏班史》，P121，学苑出版社，2004。

边看戏，并且十分惬意，以致宴会有时要长达十个小时，戏一出接一出也可连续演下去直到宴会结束。戏文一般都是唱的，很少是用日常声调来念的。[1]

利玛窦是从基督徒的角度看待演戏，反对人们的世俗享受，可是中国人缺少宗教观念，大多数人只要具有物质条件，就是能够把世俗的享受发挥到极致的。这一点可能是作为虔诚的宗教徒利玛窦难于理解的。

乙．全民欣赏的艺术

中国通俗文艺一产生就是娱人的，以满足各阶层的人们在精神上的享受追求的。宋代、元代的瓦子，明清以后的剧场，只要有钱谁都可以进去看戏、听书。通俗文艺作品（包括戏曲）从一产生就几乎成为供全体民众欣赏的艺术。我们从说话、戏曲、曲艺等节目演出地点之多和观众范围之广也可以看出这一点。两宋期间，汴京与临安供演出的瓦子勾栏之多，我们已经讲到。其实，宋代许多中小城市也非常繁华，有供民众娱乐的固定场所。今人薛瑞兆在《宋代瓦舍勾栏》[2]一文中说：

京师以外，一些比较繁华的城镇也都设有瓦舍勾栏。例如慈溪（今浙江慈溪）东西郭酒楼错落相接，“宋元以来皆为戏台。台之四面为楼，伎者居之，南北百戏歌鼓之声不断。楼前商舸百货云屯，往往于楼上取乐”。乌墩（今浙江乌青）有“北瓦子”、“南瓦子”二座。其中北瓦子尤为“妓馆、戏剧上紧之处”，酒楼茗馆二十余所，“可循环中，中构台，百技斗于上”。宋季毁于兵火。此外，平江（今江苏苏州）有“勾栏巷”一座，或称“幽兰巷”。镇江则有“北瓦子巷”、“南瓦子巷”二座。明州（今浙江宁波）有“旧瓦子”、“新瓦子”二座。湖州（今浙江吴兴）有瓦子巷一座。江都（今江苏扬州）有“南瓦巷”、

---

〔1〕《利玛窦中国札记》，P24，中华书局，1997。
〔2〕《戏曲研究》，12期，文化艺术出版社。

“北瓦巷”二座。温州有“瓦子巷”一座，或称“竹马坊”。建安（今福建建瓯）有“勾栏巷”一座。夏庭芝在《青楼集·志》描绘元代戏剧演出盛况时，称内而京师，外而郡邑，皆有瓦舍勾栏，优萃云集，奏乐献艺，观者挥金与之。“天下歌舞之妓，何啻亿万”。这种盛况在宋代即已存在。

不仅在城市里的瓦子之中，就是城市中的街头巷尾的临时空地，以及乡村小镇、祠堂场院，都是江湖艺人献艺的地方，这在前面已经说到。本书第五章曾引南宋理学家陈淳的一封《与傅寺丞论淫戏书》，说到漳州人喜欢看戏的风俗：

此邦陋俗，当秋收之后，优人互凑诸乡保作淫戏，号乞冬。群不逞少年遂结集浮浪无赖数十辈共相唱率，号曰“戏头”，逐家裒敛钱物豢优人作戏或弄傀儡，筑棚于居民丛萃之地、四通八达之郊以广会观者，至市廛近地，四门之外，亦争为之不顾忌。今秋七、八月以来，乡下诸村，正当其时，此风在在滋炽，其名若曰“戏乐”，其实所关利害甚大。

虽然这篇文章是议论禁止民间戏曲活动的，但从中可见当时江湖艺人强大的活动能力，他们几乎无所不在，可以说是“见缝插针”。只要有需求有空地，就可以搭临时舞台演出。南宋诗人陆游不像理学家那样对民间演戏深恶痛绝，他有许多诗篇抱着欣赏的态度描写了民间的戏曲或曲艺活动，并肯定了其正当性，这往往给人们一种温馨之感。最为人们所熟悉的是《小舟游近村舍舟步归》：

斜阳古柳赵家庄，负鼓盲翁正作场。身后是非谁管得，满村听说蔡中郎。

这只是说唱艺人在表演，大约属于撂地演出。他另外一首《夜投山家》，

不仅描写了浙江山区一带“小市”的戏曲演出，也忆及巴蜀岩渠山区的戏曲活动。这两个场景大约都是有舞台的。“小市优场”可能是临时搭台，“岩渠山寺”则是用庙里的舞台。

> 夜行山步鼓冬冬，小市优场炬火红。唤起少年巴蜀梦，岩渠山寺看蚕丛。

从宋代开始，这种通俗的文艺演出活动在整个民间异常繁荣。陆游还有一首《春社》：

> 太平处处是优场，社日儿童喜欲狂。且看参军唤苍鹘，京都新禁舞斋郎。

“舞斋郎”是一种大型舞蹈，以其近奢侈而被禁止，而农村不管这些，在欢度社日时依旧演戏。统治阶级出于各种考虑（包括政治的、经济的、风俗文化的），禁止一些地区或一些人群的戏剧或曲艺演出活动，但只要有饭吃，没有大规模的战乱，这种日益发展的民间娱乐是禁止不了的。

丙．农村的娱神娱人的迎神赛会

经济较发达的南方，商业演出也比较发达。宋、金、元时期，北方娱神演出可能更频繁。娱神起自上古，始于傩祭。傩祭是一种驱鬼、驱疫、祈福的祭祀活动。祭祀中有的扮演神灵、有的扮演疫鬼，各戴面具，有歌有舞，还有一些简单的情节。这种祭祀往往是全体住民参加的，许多人参与扮演。戏剧的产生就与此有关，当戏曲形成之后，它除了娱人功能外，娱神功能也没有消失。两者相互依存，当统治者控制人们娱乐时，人们就强调娱神，以达到娱人。其实就是在平常无人禁止时，只要有条件，也常以娱神为幌子，聚众作乐。许多大庙特别是北方大庙都有戏台。“宋金元时期的戏台都孤立地建在神庙大殿的庭院中间，

面向神殿，不和其他建筑相连属”。[1]到了明清时期，戏台成为神庙的一部分。它往往与山门结合起来，成为山门式的戏台。现存宋金元时代神庙古戏台大多在北方的山西省。[2]在庙里演戏大多是借娱神的机会娱人。例如庙里在搞“迎神赛会”（祭神、娱神），走江湖的戏班在庙里演出称作“赶赛”。《雍熙乐府》卷八，《嘲妓》描写赶庙会的江湖艺人：“赶赛处空煞了岁月……也子索每日家绕户巡门。论年价撞疃沿村。唱的是唇干口燥，舞的是眼晕头昏。”[3]从中可见江湖艺人的辛苦。这种演出大多集中在春秋两季、年节及地方所崇拜神灵诞辰和升天的日子，因此，艺人常常要赶场，方圆三四十里之中有三四个可作为庙会的寺庙。既称“迎神赛会”，这种演出往往带有比赛性质，艺人都是竭尽全力去拼搏。

日本学者田仲一成先生正是从农村祭祀需求这个角度去考察中国戏剧史的。他认为，农村的有大量民众参与的驱鬼、祭神、祈福等祭祀仪式，才是中国戏剧的滥觞，宋金时期的杂剧、南戏正是在此基础上形成的。当戏曲走上专业化、戏曲有了大量的从业人员以后，农村的祭祀礼仪中的娱神演戏活动仍然注重民众参与的广泛性，特别是一些贫困的农村。[4]因此，人们举行的迎神赛会中，许多就是民众自己出场表演的，并不一定都要请专业的戏曲班子。随着传播的广泛，其接受者必然日益普遍，中国戏曲是有着丰富的音乐内容的，戏曲音乐激发了人们对于歌舞的追求，于是民间的自演自娱很快也成为普及戏曲与戏曲音乐的一种方式。民间演戏就会形成一种风气，部分青年热衷于演戏。元代统治者曾明令禁止，么书仪在《元人杂剧与元代社会》一书中说：

《元典章》五十七、“刑部”十九记载：“今市井之人，舍人事而不为，冒法禁而为之，又有各衔节级首领人等，轮为社

〔1〕皆见廖奔《中国古代剧场史》，P114，中州古籍出版社，1997。
〔2〕参见《中国古代剧场史》，第8章。
〔3〕见《中国古代剧场史》，P118。
〔4〕见《中国戏剧史》，P115。

头，通同庙祝，买嘱官吏，印押公据，纠集游惰，扛抬木偶，沿街敛掠，搅扰买卖，直使户户出钱，而后已所得赢余，朝酒暮肉，每次祈赛，每日不宁，街衢喧哄，男女混杂……”可见元代民间祈神赛社活动的频繁与盛大。祈赛时要“聚众唱词”，且“诸民间子弟不务正业，辄于城市坊镇演唱词话，教习杂剧，聚众淫谑”（《元史·刑法志四》）。官府为防事端，屡颁禁令，借口“明正之神”不会“享此奉”、“受此赂”，长此下去“淳朴之俗，变为浇浮”（《元典章》五十七），明令“除系籍正色乐人外，其余农民市户良家子弟，若不务本业，习学散乐，般唱词话，并行禁约”（《通制条格》卷二十七·杂令）。[1]

元代是古代戏曲的繁荣时期，当时不仅是瓦肆勾栏有江湖艺人作戏，娱乐大众，一般民众的参与意识也十分活跃。于是引起当局就此立法，严加禁止。统治者的举措也从反面说明这种现象的普遍。《元典章》中有个案例，讲到顺天路农民田秀井等纵容侄子“攒钱置面戏等物”，受到官司的追究。[2] 这种立法的目的不在于禁戏，而在于一些青年人不务正业，耽误生产。明初太祖对此采取了更为严厉的措施，“元时人多恒舞酣歌，不事生产。明太祖于中街立高楼。令卒侦望其上，闻有弦管饮博者，即缚至倒悬楼上，饮水三日而死”。[3] 虽然这件禁令始见于清人记载，然而从其感情倾向和处置方式来看，都是朱元璋式，不是其他专制皇帝能够做得出来的。朱元璋最恨游手好闲，不事生产。

然而娱乐属于人情之常，很难用强力完全禁止，遇有祀神赛社这类公众参与性很强、又有一定合法性的活动，投入的民众会更多、更积极。田仲一成“试图从地方社会和农村的视点研究中国的戏剧史”，[4] 便发现因为祭祀礼仪的需要，中国农村戏曲演出是十分活跃的，远远超

〔1〕么书仪《元人杂剧与元代社会》，P95，北京大学出版社，1997。
〔2〕转引自日本田仲一成《中国戏剧史》，P83，北京广播学院出版社，2002。
〔3〕清李光地《榕村语录》，卷二二，《四库全书》本。
〔4〕见《中国戏剧史·中译本自序》。

过我们的想象。不过田仲一成有些过度强调祭祀礼仪对戏剧演出的需求，对民间娱乐的需求论述得有些疏略。但他在谈明代乡村戏剧演出时，除了强调完全以宗族礼仪或宗族祭祀而进行的戏剧演出外，也注意到“市场戏剧”的活跃对乡村的影响。他认为到了明末，原有的为了祭祀和礼仪而进行的乡村戏剧逐渐衰落，取而代之的是市场戏剧的兴盛。此时不是由乡绅组织戏剧演出了，而是形成“包头制”，他们在乡绅的眼中大多是有活动能力的“无赖”。当然此时的戏目也不只是教忠教义，或驱鬼祈福的教化剧了，其目的主要在于娱乐。明末浙江嘉善人陈龙正在崇祯七年（1634）“同善会讲语”（《几亭全书》卷二四）中记载：

> 如今日迎神赛会一节，乖人晓得借名取乐，呆人尚认作恭敬神明。不知此，即是不安生理，故作非为。试思聪明正直者，谓之神。岂有神明爱出巡游，贪看淫戏。一切奸情劫盗杀人之事，每每从应会时，作出来，缘何人尚不悟？只因其间，有包头数人，常年从中取利，挨家敛分，小民从而风靡。[1]

演戏这种文娱活动在点燃着人们天生的好奇心，启发着人们的审美追求。祭祀、教化等功利的目的永远敌不过这种种符合艺术欣赏规律的追求，当社会控制稍微放松，它们便会滋长起来。于是，市场上江湖艺人演出的、甚至是江湖艺人创作的戏剧，也拿到乡村的祭祀或礼仪中演出。这样，老百姓手舞足蹈，卫道者痛心疾首，关键是主持者从中渔利。其结果是，江湖艺人的戏曲中所包涵的为主流社会所排斥的思想，也传播到了乡村。

清代的乡村演戏活动，用田仲一成的话说就是“重组和复兴”。许多农村演戏开销资金逐渐固定化了。有的按照田地、人丁、牲畜的数目摊派，有的为了演戏置办固定的田地，有的用违背当地乡村规则的人们的罚款（放纵牛羊踩踏山林等）。[2] 有了固定的资金来源，戏剧的演出

---

〔1〕转引自田仲一成《中国戏剧史》，P225。
〔2〕田仲一成《中国戏剧史》，第6章。

更有保障。因此，无论是城镇还是农村，清代都是戏曲的大普及时期。随着弋阳腔、昆腔的衰落和花部的兴起，特别是一些民间小戏，如南方的“花鼓戏”、“采茶调”、“疍仔戏”，北方的“靠山调”、“土梆子”等，都是有大量业余艺人参加的。20世纪三四十年代，北方许多看来很贫困的县都有农民业余剧团，主要演唱靠山梆子、道情之类。山西有的县份竟有数十个乃至上百个这样的剧团，可见戏曲在中国下层普及的广泛。

丁. 城市戏剧业兴起

清代到近代是城市剧场的产生和大发展时期。宋元演戏大多在瓦舍勾栏，少数酒楼也有小规模商业演出活动，但酒楼演戏皆属副业。到了明末清初，北京已经有了营业性的剧场。杨懋建《梦华琐簿》引《亚谷丛书》云：“京师戏馆唯太平园、四宜园最久，名亦佳。查家楼、月明楼其次。比年如方壶斋、蓬莱轩、升平轩最著。”[1] 其中的查家楼就是“明末巨室查氏所建戏楼”，入清后成为营业性的剧场。乾隆五十五年(1790)，皇帝八十寿辰，举国庆祝，四大徽班进京贺寿演出，对北京戏曲的发展和变革起了极大作用，雅部的昆曲从此退居次要地位，花部兴起。此后京剧形成，成为一个极有号召力的剧种。随之是北京营业性的剧场大发展，前门外的剧场近20个，还有许多会馆、园囿、饭庄都有供戏剧演出的舞台。市民对京剧的热爱逐渐形成风气，这种风气波及到许多大城市。

戏剧演出的繁荣也体现在剧目众多上。其中以“三国”、“水浒传”为内容的戏曲也不少，它们内容火爆、武打场面很多，在民众中颇受欢迎，在江湖艺人经常演出的戏目中占了相当大的比重。[2] 两书成书之前已经有大量的“三国戏”、“水浒戏”在演出，成书之后根据它们内容改编或演绎的剧作更多。据陈翔华《三国故事剧考略》一文统计，“宋元

[1] 转引自赵山林《中国戏曲观众学》，P87。

[2] 即在宫廷中，“三国”戏、“水浒”戏也颇受重视。清宫五大连台本戏：劝善金科（目连救母）、昭代箫韶（杨家将）、升平宝筏（西游记）、鼎峙春秋（三国）、忠义璇图（水浒），“三国”、“水浒”就占了五分之二。

戏文”（指南戏）中“三国戏”有《关大王独赴单刀会》等12种；“金院本”中的“三国戏”有《十样锦》等8种；“元杂剧”中的“三国戏”有《关张双赴西蜀梦》等33种；“明杂剧”中“三国戏”有《豫章三害》等26种；“明传奇”中的“三国戏”有《连环计》等29种；“清杂剧”中的“三国戏”有《鹦鹉洲》等15种；“清传奇”中的“三国戏”有《小桃园》等24种。[1]至于花部中的“三国戏”更是不可胜计。

《水浒传》成书之前，“元杂剧”中的“水浒戏”共有36种，亡佚26种，存10种。[2]明清杂剧中的“水浒戏”有5种（明3种，清2种）；[3]明清传奇中的“水浒戏”有7种（明人6种[4]，清1种[5]）。花部中的“水浒戏”自然更多，数不胜数，据陶君起《京剧剧目初探》所收“水浒戏”就有74个。其他剧种特别是北方地方戏中，讲述“水浒”故事的更多。

经常演出的戏曲许多是游民意识的载体，民间演出所依据的本子除了少数是农村文人所编，绝大多数出于江湖艺人之手（文人士大夫所创作的通俗文艺作品由于词理太深，很难被广大民众所接受），剧中的思想意识必然也与江湖艺人有一脉相承之处。这些作品不仅在形式上通俗，就在内容上也多是流行于社会下层的民间意识。

因此，内容过于“雅”的，以通俗文艺形式出现的作品（如汤显祖的戏曲，韩小窗的“鼓词”）只能在上层社会中流行。就是受到上下层观众一致认可和接受的如京剧之类，也如《清稗类钞·戏剧》所言：

> 大抵今剧之兴，本由乡鄙。山歌樵唱，偶借事以传讴；妇解孺知，本无心考古。故剧词自为一类，过雅转觉不伦；本事全出稗官，正史也绝无所采。……积久相沿，遂成定例矣。

---

〔1〕见周兆新主编《三国演义丛考》，P363。
〔2〕见刘靖之《元人水浒杂剧研究》，P41。
〔3〕见傅惜华、杜颖陶编《水浒戏曲集》第一集。
〔4〕见《水浒戏曲集》第二集。
〔5〕见《古本戏曲丛刊》所收《忠义璇图》。



**图8.1 说唱俑**

这件陶俑生动地显示了当时说唱艺术的成熟。古代社会中能够通过读书接受知识的只是极少数人，绝大多数人还是通过看戏、听说书等形式来获得相关知识。



**图8.2　通俗戏曲中的泥马渡康王故事**

康王就是南宋第一个皇帝赵构。“泥马渡康王”写赵构被金人追赶，几乎不能逃脱，来到一个寺庙里，不料泥马活了，飞奔起来，载着赵构渡江，登基继位。说明赵构是真龙天子，所以能驱动一切。

由于近千年的通俗文艺的熏陶与教育，稍有头脑（只要不是弱智）的人们不管有无文化，都对通俗文艺形式所表达的思想大概有所理解。一些具有正统观念的文人，感到无法禁止通俗文艺中非正统观念对平民百姓的影响，也企图借这种通俗文艺形式宣扬正统观念。明代邱浚写过一本《五伦全备记》，剧中借写“伍伦全”、“伍伦备”等“高、大、全”的人物形象，宣扬皇权专制奴性观念。此剧开篇副末登场，也说出了通俗文艺作品是为广大民众所熟悉的：

> 若是今世南北歌曲，虽是街中子弟，田里村夫，人人都晓得唱念。

清代的焦循在《花部农谭·前记》中也说：

> 花部原本于元剧……其词直质，虽妇孺亦能解；其音慷慨，血气为之动荡。郭外各村，于二、八月间，递相演唱，农叟、渔父，聚以为观，由来久矣。……余特喜之，每携老妇、幼孙，乘驾小舟，沿湖观阅。天既炎暑，田事余闲，群坐柳荫豆棚之下，侈谈故事，多不出花部所演。

这些记载说明了戏曲、特别是江湖艺人创作或演出的通俗戏曲作品的普及率之高，传播范围之广，自宋金戏曲这一艺术形式诞生以来的近千年中，在中国这块广袤的土地上，无论城镇还是农村，大多数民众都接受过和欣赏过戏曲，看戏是广大民众精神生活中非常重要的一件事，甚至可以与欧美人民的宗教生活相比。

②最便捷的渠道——曲艺演出

曲艺包括的门类太多了，只要是不能归入戏剧、歌舞的，似乎都可以归入曲艺。曲艺中最简单的就是一个人说。四川成都天回山出土的东汉说唱俑，就是一个人击鼓独自说唱，这件陶俑生动展示了当时说唱艺术的成熟。从两汉以后，历代都有讲古说书的行当，这种艺术形式便

捷、成本低，平民百姓也能消费得起。古代社会中能够通过读书接受知识的只是极少数人，绝大多数人接触这些通俗文学作品还是通过看戏或是听书、听鼓书等，尤其是后两者。自通俗文学开创和发展的宋代以来，这几种传播方式可以互补。例如，小说文本与戏曲、说唱常常转换，或是一个题材各种形式都有表现。例如张生、莺莺和红娘的故事，既有文言小说，也有诸宫调、杂剧，后来还有传奇等等。

说书、说唱式的曲艺等，在两宋已经有充分的发展。说书就是两宋的“说话”，说唱形式的曲艺在宋代也很繁荣。《梦粱录》中就讲“说唱诸宫调，昨汴京有孔三传编成传奇灵怪，入曲说唱；今杭城有女流熊保保及后辈女童皆效此”。[1]《西湖游览志余》言“杭州男女瞽者，多学琵琶，唱古今小说、平话，以觅衣食，谓之陶真。大抵说宋时事，盖汴京遗俗也”。[2]

说唱形式的通俗文艺也乐于演绎“三国故事”和“水浒故事”。1967年嘉定出土的明成化年间（1465—1487）刊刻的《新编全像足本花关索出身传等四种》，就包括《花关索出身传》、《花关索认父传》、《花关索下西川》、《花关索贬云南》等有韵文有散文的说唱形式的“三国故事”，1980年代发现的《三国志玉玺传》也是明末清初的这类作品。这种韵白夹杂、说唱结合的文艺形式，明代称之为词话，实际上就是后来的鼓曲、弹词之类，只是由于流行的地域不同，演唱的旋律有所差别罢了。

明代的说书、说唱中，“水浒”也是个重要的题材。钱希言《戏瑕》中有“文待诏诸公，暇日喜听人说宋江”的句子。文待诏即苏州名士文征明。徐渭的《吕布宅诗序》中说，“始村瞎子习极俚小说，本《三国志》，与今《水浒传》一辙，为弹唱词话耳”。[3]明万历间胡应麟有诗及序云：

歌者屡召不至，汪生狂发，据高座剧谈《水浒传》，奚童

---

〔1〕《梦粱录》卷二〇，《妓乐》。

〔2〕田汝成《西湖游览志余》，卷二〇，上海古籍出版社，1980。

〔3〕转引自胡士莹《话本小说概论》，P187。

弹筝佐之。

琥珀蒲桃白玉缸，巫山红袖隔纱窗。不知谁发汪伦兴，象板牙筹说宋江。[1]

这首诗和序也表明了说书的简单便捷。歌女不到，汪生兴致颇高，一个人便说起了“水浒”。这是带有“救场”性质的演出，“奚童弹筝佐之”，不过是助兴罢了，不是非要有弹筝者伴奏。在通俗文艺传播史上，出现过许多杰出的或专业或业余的说书人。如元代的时小童母女、胡仲彬兄妹（后因造反起兵而死）、朱桂英（女讲史艺人，杨维桢曾作文揄扬），明初的张良才（被朱元璋下令“缚投于水”）、陈君佐、胡忠（王世贞仆人）、王行（明初诗人）、莫后光（儒者、柳敬亭老师），清代的韩圭潮（清初宫廷艺人）、浦琳（乾隆间说扬州评话）、叶霜林（乾隆间秀才、业余说书人）、邹必显（扬州评话艺人）、王周士（乾隆间弹词艺人）、胡文汇（乾隆间南词艺人）、石玉昆（道光间北京说书艺人、《三侠五义》作者）、龚亭午（道咸间扬州评话艺人），近世如扬州王少堂、北京连阔如等。这些艺人和广大没有留名或不知名的说书艺人，是最活跃的通俗文艺作品的传播者，成为广大民众精神上的老师。

到了清代，曲艺形式更加多样，覆盖面也更大了。从南到北都有适合本地域的曲艺形式向民众传播通俗文艺作品。如评话、评书、鼓词、大鼓、快书、道情、渔鼓、清音、快书、子弟书、石派书、宝卷、宣卷、太平歌词、莲花落、小曲、南音、木鱼歌、潮州歌、粤讴等，不仅覆盖了中国的东南西北，而且贯通上下。这些曲艺形式所表现的内容，大多还是改编自传统小说或戏曲，包括“三国”、“水浒”、“封神”、“西游”、“施公案”、“彭公案”、“飞跎传”、“永庆升平”等。这些江湖艺人创作或江湖艺人参与创作的作品，通过通俗文艺的形式传播到广大民众中去。

③通俗小说的出版与传播

通俗小说的刊刻与艺人演说也是通俗文艺作品的传播方式之一。宋

[1]《少室山房集》，卷七三。

代产生了“说话”与“说话人”以及“话本”的创作等问题。

应该说通俗小说的出版刊刻大约始于南宋中晚期，虽然目前尚无确证，但我们看元代所刊的“全相平话五种”——《武王伐纣书》、《乐毅图齐七国春秋后集》、《秦并六国平话》、《续前汉书平话》、《三国志平话》。就其书名而言，起码还应有《七国春秋前集》、《前汉书平话正集》和《后汉书平话》等若干种，其他还有《三分事略》、《赵太祖》、《唐三藏西游记》、《宣和遗事》、《新编红白蜘蛛》等。元代如此多的版刻通俗小说出版，而且商业化程度很高，高丽书商在大都（今北京）可以购买到《三国志平话》、《唐三藏西游记》一类的通俗小说，[1] 而且多是建阳刊本。建阳地处福建，这里的刻书业是在宋朝发展起来的，元代刻书业未衰，也只是宋代的继续。因此我认为，既然在宋代话本就已经产生，这里遗留下的元刊小说又保留着宋代“说话”或“讲史”的痕迹，那么其刊刻通俗小说应该是从宋代就开始了。

明初洪武和永乐期间，对于通俗文艺打压十分严酷。通俗小说的刊刻从宣德（1426—1435）年间才逐渐宽松起来。[2]《三国志演义》、《水浒传》刚刚成书就受到明朝帝王公侯、文人士大夫的广泛欢迎，也为广大平民百姓所喜爱。最早著录《水浒传》和《三国志演义》的是嘉靖间进士周弘祖的《古今书刻》。而且《水浒传》还是最高监察机关“都察院”刊刻的。嘉靖间贵族武定侯郭勋也刻过《水浒传》，有的研究者还认为他参与了《水浒传》的写作或修订工作。明人沈德符在《万历野获编》中说，郭勋“好文多艺能计数。今新安所刻《水浒传》善本，即其家所传”。传说万历皇帝也特别喜欢阅读《水浒传》，大约这也是他躲在深宫之中，十数年不接见群臣的消遣活动之一吧！

《水浒传》、《三国志演义》的商业性质刻本也是嘉靖间出现的，但一出现马上流传开来，成为畅销书。这对书商是个新刺激，此前还没有

---

〔1〕关于讨论明代通俗小说出版情况的，凡未注明出处者，皆参考中国社会科学院研究生院 2004 届博士汪燕岗博士学位论文——《明代通俗小说出版研究》。这里向他致谢。

〔2〕现存最早的《三国志演义》是刊行于嘉靖元年（1522），卷首有蒋大器写于弘治七年（1494）之序。《水浒传》现存最早的是存于上海图书馆的《京本水浒传》之残叶，约刊于正德（1506—1521）、嘉靖（1522—1566）之间。

出现过这种现象，于是不少书商由此热衷于通俗文艺作品的出版。嘉靖以后，明代刻书业又有了长足的发展，已经成为江浙一带的重要产业。书坊大量地出现，除了自宋代以来一直是出版重镇的福建建阳以外，金陵（今南京）、杭州、苏州、湖州、徽州、无锡、常州等等都成为新的刻印出版的中心。这些地方有大量刻工、印刷工人、造纸、制墨等人仰食于出版印刷。通俗小说的赢利也给出版商以动力，自然他们就会推动这类作品出版，《三国志演义》、《水浒传》印了又印，它们毕竟有市场饱和的时候，于是，书商主动推动通俗文艺作品的创作。明代叶盛在《水东日记》中说：

> 今书坊相传射利之徒伪为小说杂书，南人喜谈如《汉小王光武》、《蔡伯喈邕》、《杨六使文广》，北人喜谈如《继母大贤》等事甚多。农工商贩，抄写绘画，家畜而人有之。痴骇女妇，尤所酷好，好事者因目为《女通鉴》，有以也。甚者晋王休征、宋吕文穆、王龟龄诸名贤，至百态诬饬，作为戏剧，以为佐酒乐客之具。有官者不以禁杜，士大夫不以为非，或者以为警世之为，而忍为推波助澜者，亦有之矣。意者其亦出于轻薄子一时好恶之为，如《西厢记》、《碧云騢》之类，流传之久，遂以泛滥而莫之救欤。[1]

叶盛指出书商为了牟利，请了一些谋求生计的底层文人，根据戏曲、说话、传说、史传等改编为通俗小说或通俗戏曲，在民间流传，受到低文化层次的人们（如农工商贩和识字妇女）的欢迎。叶盛为之痛心疾首，希望地方官吏严加禁止。实际上，明末的思想解放运动给许多文人士大夫以影响，持叶盛同样看法的文士不是没有，但不能左右一切。

与此同时，通俗小说的创作也日益兴盛，有大量的作品出现。《西游记》、《金瓶梅》、《大唐秦王词话》、《隋唐志传》、《全汉志传》、《南北

---

〔1〕《水东日记》卷五，中华书局，1980。

宋志传》、“三言”、“二拍”等都出现在明末。其原因当然与城市经济的发展和人们需求有关，但其中起关键作用的还是出版印刷业的繁荣发展。这些通俗小说大多与江湖艺人有关。

从明代到近代，不少包含有较浓重的游民意识的通俗小说，因为受到读者的欢迎，坊间多次刊刻。我们可以借用陈东有《人欲的解放》一书中，根据韩锡铎、王清源编纂的《小说书坊录》所制作的明中叶至民国初年通俗小说刊刻的“排行榜”来说明这个问题：

| 序号 | 刊刻次数 | 书　　名 |
|---|---|---|
| 1 | 62 | 《三国志演义》（包括《三国志通俗演义》、《三国志传》） |
| 2 | 47 | 《红楼梦》（包括《石头记》） |
| 3 | 42 | 《水浒传》 |
| 4 | 34 | 《西游记》 |
| 5 | 33 | 《今古奇观》（抱瓮老人编本） |
| …… | …… | |
| 16 | 15 | 《说唐演义全传》（这个数字没有包括“说唐”等通俗小说系列中的其他名称的作品如《隋史遗文》、《隋唐演义》之类，如果加上这些版本也会超过30次以上） |

这个表中，除了《红楼梦》外，所有小说在成书过程中或多或少地都有江湖艺人参与（如《西游记》、《今古奇观》在其形成过程中都有长期被“说话”艺人演说或演唱的历史，这些艺人所创造内容的某些部分也进入成书之中），分析这些作品我们可以见到，它们都或多或少地带有游民倾向。这些作品从明中叶到近代刊刻数十次，其流传之广泛，可以想见。何况还有一些像《水浒传》这样多次遭到禁止和焚毁的书籍，“不法”书商为了牟利，违法犯禁，冒险刊刻刷印，不署堂号，私下流传呢。这样，《水浒传》刊刻次数虽然远低于《三国志演义》，但它的流通量未必少于《三国志演义》。

书不是印出来就完事了，书商要收回成本、赚取利润、发挥影响，更重要的环节还在于售卖发行。汪燕岗的博士学位论文中对通俗小说流

通过程作了较详细评介。书籍很早就成为商品，但使书籍出版成为产业还是明代嘉靖以后。因为出版印刷业繁荣了，出版的书籍日增，销售则成为书商必须考虑的问题。

明代出现了书籍的批发市场。福建建阳书籍批发市场是建立最早的。其“书市在崇化里，比屋皆鬻书籍，天下客商贩者如织，每月以一、六集”。[1] 也就是每月逢一、六等，一个月有 6 天大规模的交易。当时还出现了流动的售书市场。书商追逐着消费者，如各省乡试的贡院、士子经常聚会的风景区、庙宇等，都有流动书商售书。北京也是如此，胡应麟在《少室山房笔丛》中说：“凡燕中书肆，多在大明门之右，及礼部门之外，及拱宸门之西。每会试举子，则书肆列于场前。每花朝后三日，则移于灯市。每朔望并下浣五日，则徙于城隍庙中。”北京除了一些庙有固定的售书摊位，大多还是跟着消费者走。

北方刻书业不甚发达（少有适用于刻书的木材），但消费者并不少，一些书商到江南批发书市搞长途贩运，买一些畅销书到北方来卖。《醒世姻缘传》的作者在议论书生谋生时，感慨说：

> 这穷书生有什么治生的方法？只有一个书铺好开。拿上几两本钱，搭上一个在行的好人伙计，自己亲身子到苏杭买了书，附在船上。……沿途又不怕横征税钱，到了淮上，又不怕那钞关主事拿去拦腰截断了平分，却不是一股极好生意？……至于什么缎铺、布铺、绸铺、当铺，不要说没这许多本钱，即使有了本钱，赚来的利息还不够为官府赔垫。[2]

《儒林外史》中也写到书坊的老板雇匡超人评点考中的卷子，并对他说：“我如今扣着日子，好发与山东、河南客人带回去卖。若出的迟，山东、河南客人起了身就误了。”第二十回中匡超人还大言不惭地吹牛，说他选点的时文，“每一回出，书店定要卖掉一万部。山东、山西、河南、

---

[1] 嘉靖《建阳县志》卷三《封域志》，转引自汪燕岗《明代通俗小说出版研究》。
[2] 《醒世姻缘传》第三十三回，中华书局，1980。

陕西、北直的客人都争着买，只愁买不到手”。一万部无从查考，但北方的书客到南方购书长途贩运，确是明中叶以后直至近代书籍流通的方向。

明中叶以后，许多城市都有了书铺，经营书铺往往是不能发达的文人的选择。《歧路灯》一书中多次提到开书铺，第九十二回中说，“南京是发书的地方，这河南书铺子的书俱是南京来的，我南边买书便宜”。河南开封有不少书铺，它们都从南京批发书。《桃花扇》写到南京的书铺，金陵三山街老板蔡益所经营的书铺二酉堂给读者留下深刻的印象。那是兼编写、刻印、出版、批发、零售于一体的大书店。北方书铺的书籍多是从这类大书铺批发来的。虽然读书的人相对整个社会来说是少数，但书籍即所谓文本，其影响深远而持久。

## 三、“三教”之外，还有一教
## ——通俗文艺中游民意识的影响

### 1. 无孔不入的小说教

美国史学家欧伟达在中国的华北进行过田野考察，在此基础上，他写作的《中国民众思想史论》[1] 中说：“民间戏曲对于中国传统乡村的农民来说是重要的精神粮食。从我收集的各种笔记资料看，农民渴望戏曲的程度，简直是其他文艺种类无法代替的。”他还说人们绝不会放过看戏曲的机会，“平时他们在生产、生活中，也经常哼几句秧歌”。“民众从戏曲中得到的，比单纯的消遣娱乐和逃避乏味的日常生活要多一些。乡村戏曲如此具有魅力，原因之一，恐怕是它允许农民参与一种戏剧式

〔1〕 中央民族大学出版社，1993。

的游戏”。从通俗文艺作品与受众关系的密切来看，作品思想对民众渗透的深度可以想见。鲁迅先生的《阿Q正传》也形象地说明了这一点。阿Q是个文盲，连个圈也画不圆，然而他会唱“悔不该错杀了郑贤弟”、“我手执钢鞭将你打”等通俗戏文。他的历史知识、政治理念，甚至他的造反观都是直接或间接从通俗文艺作品中来的。他想象的“革命”是，“来了一阵白盔白甲的革命党，都拿着板刀，钢鞭，炸弹，洋炮，三尖两刃刀，钩镰枪”。除了炸弹、洋炮外，都是传统戏曲人物的打扮与做派。

欧伟达把流行于民间的戏曲笼统地称之为“民间戏曲”，是不准确的。的确民间小戏里是有不少反映宗法农民的现实生活和表达了他们朴实的宗法观念的。如描写“孝道伦理”，反映“隔代冲突”的作品，揭露“为富不仁”，宣扬“信守道义”和因果报应的作品。这些都是与正统观念相一致的。但也有不少描写改朝换代、金鼓铁马、打家劫舍、变泰发迹的作品，其思想倾向与上述作品迥然有别，其价值观实际上是背离主流社会的价值取向的。这些作品同样也在民间演出，老百姓也在潜移默化地受到影响，把它们也称作“民间戏曲”，与那些反映宗法伦理、神道设教的作品不加区别，似乎缺少细致。

下层民众长期在这类作品的影响下，往往就会产生与主流社会、特别是与文人士大夫不同的观念，这就是通俗文艺作品教化的结果。清代学者钱大昕称之为“小说教”。他在其《正俗》一文中指出：

> 古有儒、释、道三教，自明以来，又多一教曰小说。小说演义之书，未尝自以为教也，而士大夫、农工商贾无不习闻之，以至儿童妇女不识字者，亦皆闻而如见之，是其较之儒、释、道而更广也。释、道犹劝人以善，小说专导人以恶。奸邪淫盗之事，儒释道书所不忍斥言者，彼必尽相穷形，津津乐道，以杀人为好汉，以渔色为风流，丧心病狂，无所忌惮。子弟之逸居无教者多矣，又有此等书以诱之，曷怪乎其近于禽兽乎！世人习而不察，辄怪刑狱之日繁，盗贼之日炽，岂知小说

之于人心风俗者，已非一朝一夕之故也。[1]

应该说作者很敏感，他发现了问题，虽然他是站在统治阶级立场上说话的，我们不必全部接受，但是他发现的问题是真实的。

(1) 首先钱大昕指出，因为通俗文艺作品很流行，它在民间有着不可取代的地位。不仅"儿童妇女不识字者"受到影响，连广大"农工商贾无不习闻之"。钱大昕在《与友人书》中说，"至于传奇之演绎，优伶之宾白，情词动人心目，虽里巷小夫妇人，无不为之歌泣者"。[2] 正因为有如此的感染力，才会有如此大的覆盖面，几乎影响了全社会。是在三教之外，"又多一教"——小说教。当然"小说教"不单纯指通俗小说的影响，也包括其他多种形式的通俗文艺作品，如戏曲、曲艺等。

(2) 这个"小说教"宣扬一种与儒释道三家不同的价值观，由于接受者众，形成了有别于主流文化传统的传统。其特征是"专导人以恶，奸邪淫盗之事，儒释道书所不忍斥言者，彼必尽相穷形，津津乐道，以杀人为好汉，以渔色为风流。丧心病狂，无所忌惮"。

(3) 钱大昕还指出，随着"小说教"影响面的扩大，占主流地位的儒释道三教被挤压了。他在《与友人书》中说，"六经三史之文，世人不能尽好，间有读之者，仅以供场屋饾饤之用"。于是人心坏了，盗贼频繁了，犯罪增加了。

(4) 最后钱大昕还提出如何禁焚这些通俗文艺作品，"勿使流播"。如果查禁得力，他很自信地说"行之数十年，必有弭盗省刑之效"。

钱大昕关注到在主流思想文化传统之外，还有一个不引人注目但却很有影响力的思想文化传统，并能抓住这种传统的一些特点，这是他的贡献。然而他那种相信简单的禁锢就能解决问题的想法，是愚蠢的。因为凡是构成思想文化问题，必有深刻的社会经济背景，社会意识是社会存在的反映，所以任何暴力手段都是无济于事的。

---

〔1〕《潜研堂文集》卷一七，《四部丛刊》本。
〔2〕《潜研堂文集》卷三三。

## 2. 通俗文艺作品在知识、思想、情感方面的渗透

①通俗文艺传播知识的功能

古代的下层民众大多没有受过系统的教育，缺少历史与社会的知识，因为这些知识主要是靠文字记载的。正像费孝通所指出的，文字是与乡土社会无缘的，因为对纯粹的乡土社会来说，记忆都是多余的。“‘不知老之将至’就是描写‘忘时’的生活。秦亡汉兴，没有关系。乡土生活不怕忘，而且忘得舒服”。[1] 乡土社会的典型就是桃花源，但世间少有，大多乡土社会还要受到外界一定的干预。特别是宋元以后，通俗文艺作品的兴起，戏曲、曲艺下乡，这对乡土社会是个极大的干扰。过去是“不知秦汉，无论魏晋”，大家“忘时”地、周而复始地过日子，而现在大家在戏曲和曲艺的熏陶下，许多对乡民是奢侈品的知识送到乡村来了。即使是不识之无的下层乡民，甚至乡间妇女，也都被这外来的艺术调动起来了。他们的好奇心和审美意识，被突如其来的通俗文艺作品启蒙了。大家追逐它们、喜爱它们，从这些作品中汲取了许多正确和不正确的知识。观众、听众在欣赏文艺作品时，除了获得宣泄和娱乐的快感，同时也不知不觉地接受了通俗文艺作品中所传达的思想情绪和各种各样的“知识”。这一点鲁迅先生作过极精辟的说明：

> 我们国民的学问，大多数却实在靠着小说，甚至于还靠着从小说编出来的戏文。
>
> 《马上支日记》

从民间一有戏曲开始，民众就有意无意的从中学习历史知识。《宋史·范纯礼传》中讲了一个故事。范纯礼为开封府尹时，审理一个“谋逆”罪犯，原来是有个村民进戏场观剧后回家半道看到木匠做木桶，他把木桶戴在自己头上，问匠人说：“与刘先主相比如何？”于是被匠人送官，成

[1] 《东方赤子·大家丛书·费孝通卷》，P128。

了“谋逆犯”。范纯礼宽大为怀，怜其愚昧，没有按“谋逆”处理。村民刚刚从戏剧那里得到一点“知识”，就用之失当，差点丢了脑袋。三国时代已经离我们有一千多年，如果没有“三国”类的“平话”、“演义”、“戏曲”以及曲艺等等，三国的故事会广为人们所知吗？关公、张飞、黄忠、诸葛亮会成为典型人物在我们之间流传吗？人们关于三国的历史知识不管是对还是错，大都是从评书戏曲那里来的。不用说根本不识字的百姓，就是认识些字的，其知识也多来自通俗小说。鲁迅的小说《风波》中那位茂源酒店的老板赵七爷，是三十里方圆内的“唯一的出色人物兼学问家”。他看的书也不过就是金圣叹批评的《三国志》，他的知识也就是五虎上将的姓名和表字，说什么搞复辟的张勋“就是燕人张翼德的后代，他一支丈八蛇矛，就有万夫不当之勇”。人们还因为“说唐”一类的作品不仅知道了秦叔宝、程咬金、徐茂公，还知道了唐太宗取代无道昏君隋炀帝。

人人都耳熟能详的清官包拯是人们崇拜的对象，乃至一些戏曲中演包拯的艺人在自报家门时，都避讳“包拯”，而自称“包老爷”，有“臣包老爷见驾”的笑话。戏剧学家齐如山先生说：

> 戏界对包孝肃亦极崇拜，平常说话皆言包老爷或包公，未有直道其姓名者。其所以崇拜之故，大致因其廉洁爱民，一生平反冤狱多耳。……在皮黄（京剧）中，演孝肃戏通名时，尚称老夫包拯；在梆子班中则只知有包文正，不但不知有包孝肃，且不知其名为包拯。此亦因梆子腔始于北方，在山陕河南一带早极风行，而包公政绩又多在河南，社会知其人者较南方为多，故其崇拜程度愈高也。[1]

凭什么崇拜包拯？是人们读史的结果吗？显然不是，人们对包拯的认识是通俗文艺的功劳。到了河南农村，许多农民都能说一两件包公的

〔1〕齐如山《戏班》，第4章《信仰·包孝肃》，北平国剧学会，1935。

故事，这是戏曲（梆子戏）的功绩。

科举制度与下层民众关系不大，在科举考试中能够脱颖而出者是少之又少。至于中状元的，那时三年全国才有一个，但由于通俗文艺作品的张扬，提到状元几乎人人皆知。人们说的状元，已经离真正的状元很远了。例如许多“状元戏”把状元看成是上天星宿下凡，学富五车、才高八斗，能写花团锦簇的文章，而且多是才貌双全，一中状元，便被皇帝或权贵选为女婿。实际上这类剧作者往往对状元真正情况知之不多，又迎合观众切盼穷书生发迹变泰的心理，便把状元美化和神化了。因此“高文举中状元名亮天下，游三宫和六院帽插金花”便写出了中状元后志得意满的情景，这是许多河南男人都能唱的名句，在他们兴奋的时候，便不由自主地吼了出来；《阿Q正传》中，倒运的阿Q也知道“状元”，他觉得自己是天下第一个自轻自贱的人时，马上联想到“状元不也是‘第一个’么”？

普通人在欣赏通俗文艺作品时获得了零零碎碎的一般知识，其中最多的是历史知识，对一些有心人来说，他们要从中获取对他们有用的知识，特别是要投入战争的下层民众，他们没有能力看懂历史上的战争、战例，更没有能力看懂指挥作战的人员必须读的兵书战法，于是，他们就从通俗的讲史和描写战争的小说中汲取关于战争的知识。

明末战乱之中，一些农民军就用《水浒传》和《三国志演义》作为政治和军事的教科书。清人刘銮的《五石瓠》有这样的记载：

> 张献忠之狡也，日使人说《水浒》、《三国》诸书，凡埋伏攻袭者皆效之。其老本营管队杨兴吾语孔尚大如此。

张献忠失败后，其余部李定国的部队仍一此风。清人陈康祺的《燕下脞谈录》中说：

> 蜀人金公趾在军中，为说《三国演义》。每斥董卓、曹操，而期定国以诸葛。定国大感曰：“孔明不敢望，关、张、伯约不

敢不勉。"

此时李定国已经与南明永历政权联合起来抵抗满洲入侵者，所以金趾期望他成为诸葛亮式的人物，拯救岌岌可危的汉族政权。李定国也为这种过高的期望而感动。这些影响都与当时特定的政治环境密切相关，但是从中也可以看出《水浒传》、《三国志演义》所表现的游民意识，与这些游民出身的农民军领袖的思想倾向十分合拍，极易产生共鸣。因此，书中体现的政治主张、军事观点以及军事艺术，易于被他们接受，并成为他们反抗和武装斗争的指南。明代即将灭亡时，士大夫才开始注意到这一点。崇祯十五年（1642）四月，刑科给事中左懋第给皇帝上了一个陈请焚毁《水浒传》的"题本"：

……李青山诸贼啸聚梁山，破城焚漕，咽喉梗塞，二东鼎沸。诸贼以梁山为归，而山左前此莲妖之变，亦自郓城梁山一带起。臣往来舟过其下数矣。非崇山峻岭，有险可凭；而贼必因以为名，据以为薮泽者，其说始于《水浒传》一书。以宋江等为梁山啸聚之徒，其中以破城劫狱为能事，以杀人放火为豪举，日日破城劫狱，杀人放火，而日日讲招安以为玩弄将吏之口实。不但邪说乱世，以作贼为无伤，而如何聚众竖旗，如何破城劫狱，如何杀人放火，如何讲招安，明明开载，且预为逆贼策算矣。臣故曰：此贼书也。李青山等向据梁山而讲招安，同日前而破东平、张秋二处，犹一一仿行之。青山虽灭，而郓城、钜、寿、范诸处，梁山一带，恐尚有伏莽未尽解散者。《水浒传》一书贻害人心，岂不可恨哉！[1]

这是一篇很好的材料。它说明了《水浒传》给游民的反社会的骚乱和农民的反抗朝廷的武装斗争，不仅以道义的力量，而且还有关于与统治者

〔1〕转引自《水浒资料汇编》卷四。

政治斗争和军事斗争的知识。“如何聚众竖旗”、“如何破城劫狱”，特别是“招安”策略，有些造反者接受梁山好汉仓促招安而失败的教训，但又把它作为与统治者搞政治斗争的手段。如果没有《水浒传》的指导，他们很难在很短的时间内掌握这些斗争技术的。

不仅民众的反抗要从通俗文艺作品那里获得政治和军事上的知识，满洲在与明军作战时也是向《三国志演义》学习战争。从努尔哈赤起到满洲人关后，都向《三国志演义》学习战争、政治知识。清人王嵩儒说：“本朝未入关之先，以翻译《三国演义》为兵略，故其崇拜关羽。”[1]礼亲王昭梿在《啸亭杂录》中也说，“太宗（皇太极）天资敏捷，遂于军旅之际，手不释卷，曾命儒臣翻译《三国志》，及辽金元史、性理诸书，以教国人。”[2]少数民族统治者当时对于汉文化的知识非常有限，高深的关于传统政治和军事的文献一时很难掌握，因此他们也注重从通俗文艺作品汲取对他们有用的知识。

不仅有组织的军队，就是普通百姓，也有通过通俗小说获取军事知识而又能应用的。清初李焕章《织斋集抄》有《水浒人传》一文。此“水浒人”名杨文杰，幼年只是为富人灌园的佣工，熟读《水浒传》，“觉百八人在胸、在喉、在齿牙；就寝，则又在梦寐。不禁为市人演说。市人辄称曰‘水浒人’”。后来有造反者秦渠带领数万人围城，“水浒人”率众用计诱敌夜间进城，抓到秦渠。围城之众溃散。众人祝贺他，并问他“若习孙吴几年矣”。“水浒人”回答说我不知道“孙吴”是谁，我用的就是《水浒传》中“雪夜赚索超”之计（按，应是“关胜”）。[3]仅仅是一个雇工，没有念过什么书，其军事知识和组织能力都是从《水浒传》学来的。《水浒传》所传播的军事知识谁都能用。

当然，随着通俗文艺里知识而来的还有其中的思想。通俗文艺作品的知识不管真伪，大多是有思想倾向的，而且多是游民和下层社会人们的想法。这里面许多思想意识是正统的经典文化中所没有的。所以我认

〔1〕《掌故拾零》，转引自王政尧《清代戏剧文化史论》，P107，北京大学出版社，2005。
〔2〕转引自《清代戏剧文化史论》，P107。
〔3〕转引自《水浒资料汇编》卷四。

为，《水浒传》在思想史上也应有一定的地位，可惜没有引起思想史家的注意。清末梁启超曾说：

> 吾中国人状元宰相之思想何自来乎？小说也；吾中国人佳人才子之思想何自来乎？小说也；吾中国人江湖盗贼之思想何自来乎？小说也；吾中国人妖巫狐鬼之思想何自来乎？小说也。若是者，岂尝有人焉，提其耳而诲之，传诸钵而授之也？而下自屠爨贩卒妪娃童稚，上至大人先生高才硕学，凡此诸思想必居一于是。莫或使之，若或使之。盖百数十种小说之力直接间接以毒人，如此其甚也。[1]

梁启超是从思想史看问题的。他明确地告诉我们，升官发财的“状元宰相”思想，淫靡无聊的“佳人才子”思想，迷信暴力的“江湖盗贼”思想，迷信落后的“妖巫狐鬼”思想等等，之所以充斥于当时人们的头脑（现在也没有完全消失），是通俗文艺作品把它们普及到民间的，它们与传统主流思想一样盘踞在我们头脑里，而且并不比其高明。

②认同通俗文艺作品价值观念的桥梁——通俗文艺作品的感染力

更重要的是通俗文艺作品对人们情感、思想倾向和价值判断的影响。通俗文艺也是艺术，它是诉诸人们情感的。因此它们给予受众的不会是单纯的知识，其中是具有思想倾向的，而且这种倾向不是说教，而是打动。通俗文艺刚一产生，就表现出其感人的力量（因此也才具有生命力）。宋代有则笔记说：

> 东坡云，王彭尝曰：涂巷小儿薄劣，其家所厌苦，辄与钱令聚坐听讲古话。至说三国事，闻刘先主败，颦蹙有出涕者；闻曹操败，即甚喜。以是知君子小人之泽百世不斩云……每见其（指小儿）观剧，未有不快奸邪之受戮，而惟恐忠臣贞媛义

〔1〕《论小说与群治之关系》，见《饮冰室文集》第一函第五册，中华书局，民国五年。

士之不得其生者。[1]

作者重点是讲"君子小人之泽"和儿童的"未雕未琢"、人类淳朴的本性，其实我们更可以见到，通俗文艺作品如此普泛的感人力量，它甚至超过大多数主流的文学作品（如诗文之类）。这样的例子能举出无数，通俗文艺的感动力不仅对儿童、对成人，甚至对有文化的文人士大夫，也发挥着同样的效力。例如《水浒传》在明代对文士也是很有震撼力的。公安派代表人物袁宏道在《听朱先生说〈水浒传〉》一诗里，描写了他听书之后的感受：

少年工谐谑，颇溺滑稽传。后来读《水浒》，文字益奇变。"六经"非至文，马迁失组练。一雨快西风，听君酣舌战。[2]

当然这感染力也有说书人的一份，但《水浒传》在艺术感受上征服过许多士大夫，也是不容置疑的。我们从"李卓吾批语"、"金圣叹批语"上都可以看到。

通俗文艺作品的感人之强烈，还可以举一例来说明：王梦生《梨园佳话》中讲了谭鑫培演《天雷报》的故事（即《清风亭》），谭的这场戏本来约定是日场，但谭到晚上九点钟（当时以演日场戏为主）才登场。观众因为倾倒于谭的演技，没有一个退场的。谭的演出确实精彩，"慷慨激烈，千夫发指"（剧情：中了状元的张继保，不肯奉养含辛茹苦把他养大的义父张元秀夫妇，谭饰演张元秀，有怒斥张继保的一大段唱），观众则"并肩累足，园中直无容人行动之余地"。到张元秀夫妇碰壁而死后，扮演张元秀的谭鑫培也已退场，场上调度考虑观众等了大半日，早已饥肠辘辘，于是准备就此散场。但谭鑫培与同台演员逼真感人的表演，特别是剧中张元秀对忘恩负义张继保的一番痛斥，淋漓尽致，声泪俱下，已经把全场观众的满腔义愤充分激发出来了，此时观众"视台上

[1] 《双桥随笔》卷二，《四库全书》本。
[2] 转引自《水浒资料汇编》卷四。

之张继保，如人人公敌，非坐视其伏天诛，愤气不能泄，故竟不去”，直等到张继保被天雷击死，观众乃“相率出门。时雷雨方来。沾涂颠踬者，踵趾相错。早去刻许可免，而人人意畅神愉，虽牵裳蒙首，扶掖而行，而口讲指道者，……咨嗟叹赏，若忘饥饿，天雨道滑不顾也。评笑百出，旁观若痴”。[1] 从这个故事中，我们可以感受到通俗文艺作品对观众的震撼力。传统文化中理性思维不甚发达，没有文化的普通民众更是如此。因此长期左右人们情感的通俗文艺作品，久而久之便会成为他们价值判断的依据。

近代许多有志于社会改造的人们，关注通俗文艺在民众中的影响力时，还思考了为什么通俗文艺作品的影响力如此强大。梁启超在《论小说与群治之关系》中总结出四点：一是通过“熏”。这是从空间角度来说，言通俗文艺的影响无所不在，如云烟散布，无所逃其间。这说的不仅是通俗文艺作品以各种形式使我们“抬头不见低头见”，而且受其影响的观念乃至话语，都散布在广阔无垠的空间里；二是通过“浸”。这是从时间上来看，言通俗文艺影响的长期性。因为它通俗，小孩子也能接受，也因为通俗，接受过程特别迅速，可以说是一饮而尽，而且它能使人上瘾，如酒焉，作十日饮，则作百日醉也。三是“刺”，这是从影响力度来看的，如我们上面所讲的《天雷报》。这是一种震撼力，直击内心，感染力很强。四是“提”，这是指读小说、看戏的受众，每每忘情，愿意进入小说或戏剧内充当一个角色。“凡读小说者，必常若自化其身焉——入于书中，而为其书之主人翁。读《野叟曝言》者，必自拟文素臣；读《石头记》者，必自拟贾宝玉；读《花痕》者，必自拟韩荷生或韦痴珠；读梁山泊者，必自拟黑旋风或花和尚；虽读者自辩其无是心焉，吾不信也。夫既化其身以入书中矣，则当其读此书时，此身已非我有，截然去此界以入于彼界，所谓华严楼阁，帝网重重，一毛孔中万亿莲花，一弹指顷百千浩劫，文字移人，至此而极！”这种移情忘我是阅读小说和欣赏戏剧的极致。此时自己已经不存在了，处在忘我状态。书

---

[1] 转引自《中国戏曲观众学》，P181。

中或剧中所塑造的艺术人物形象在召唤读者或观众，读者或观众也自认为自己就是剧中或书中某人物。梁启超特别感慨地说，“然则吾书中主人翁而华盛顿，则读者将化身为华盛顿；主人翁而拿破仑，则读者将化身为拿破仑；主人翁而释迦、孔子，则读者将化身为释迦、孔子，有断然也。度世之不二法门，岂有过此?”[1] 实际上以文学作品中人物形象自拟是个非常繁杂的问题，不像梁启超想的那么简单。这里面除了作品的艺术性高，具有感人力量外，还有一个欣赏主体的情感心理的需求问题。否则制造出一些以描写塑造正面英雄形象为主的通俗文艺作品，驱使众人去读或欣赏，人人都可归于正果，社会问题不就都可迎刃而解吗?

近代诗人柳亚子也在《二十世纪大舞台》的《发刊词》中，谈到通俗文艺的广泛影响：

> 父老杂坐，乡里剧谈，某也贤，某也不肖，一一如数家珍。秋风五丈，悲蜀相之陨星；十二金牌，痛岳王之流血，其感化何一不受之于优伶社会哉?[2]

如果说《天雷报》中的价值判断还多属于家庭伦理范畴（如非血统之间的养育要不要报恩等），而柳亚子提到的则属于政治和社会的价值判断了。如在曹操、刘备之间同情谁？对诸葛亮为什么哀其“出师未捷身先死”？对岳飞被害的同情，则牵扯到如何对待外族入侵？如何看待忠奸？为什么同情冤案？这涉及到对一系列政治价值和社会价值的看法。

③话语的植入——认同价值的最终形成

受众对通俗文艺作品所传播价值的认同，还在于对于该作品所用话语的接受。从古以来，我们见于书面的只有一种话语体系，那就是主流社会的话语。这些不仅充斥于经史子和文人士大夫的各种著作之中，也

[1] 《论小说与群治之关系》。
[2] 见阿英《晚清文学丛钞·小说戏曲研究卷》。

流行于老百姓的口头。久而久之，成为一种集体认知（许多情况下还是集体无意识）支配着人们的思想意识和行为。马克思的名言，“统治阶级的思想就是统治思想”。这是如何实现的呢？就是通过对话语权的掌握实现的。从《水浒传》开始，出现了一整套与主流社会相对立的造反者的话语体系。当然，这种话语不是作者编造的，最初这些话语也一定活跃在广大游民口头，经过江湖艺人的总结提炼，并写成了文字，编织在通俗著作里，通过各种渠道流播到广大民众之中。这种话语与主流话语一样，也是蕴含着特定的思想意识的。《水浒传》所提供的与传统悖谬的思想意识，许多也是通过话语的流播实现的。

经过五六百年的流传，生活在现代的我们不觉得《水浒传》在话语方面提供了什么新东西。这一点只有通过文学史、文化史的排比才看得出来。这里我们选一些对后世影响较大的词语作些分析。

甲．好汉

“好汉”这个词虽然不始见于《水浒传》，但是它在此书中的独特含义被后世的下层民众所接受。“好汉”在唐代指读书有成之人，如狄仁杰。《水浒传》出来后，“好汉”的意义改变了。《水浒传》中这个词不仅只与“武”联系在一起，而且还带有不遵守国家法纪，专干一些作奸犯科之事的意思。梁山兄弟对“好汉”的理解，实际上是游民对自己的认识和评价。这种自我肯定和评价，由于《水浒传》的艺术感染力量，得到广大受众的理解与认同。因此，自“水浒”故事普及以后，社会公认了这个用法。于是，“好汉”之名，流播天下，不仅通俗文艺作品使用，而且也用于现实生活。为那些处于社会下层、又不甘于穷困以没世、并有几分强力的游民，找到了一个恰当的称呼。凡是敢于与主流社会对抗的秘密组织的成员、打家劫舍的绿林豪强、闯荡江湖的各类人士，乃至称霸一方、为人所惧的痞棍，都会被畏惧者恭送一顶“好汉”的帽子。

乙．聚义

“聚义”是“好汉”们结合起来的专用词。游民们凡是在“干大事”

(大多是干与当时法律相抵触的事情）时的结合，这种结合有暂时的，也有较为久远的，都称之为“聚义”。“聚义”这个词产生以后是用于游民的组织化过程，游民在社会上争取自己的利益，面对的是强大的有组织的政府和带有组织色彩的宗法网络，而他们则是无权无勇的个体。要使自己强大就要组织起来。最简单的组织是结拜义兄义弟，“聚义”是结义的发展。不过“聚义”始终没有像“好汉”那样得到主流社会的普遍认同。游民把自己的结合加一个“义”字以自慰，可是在主流社会的人们看来，“聚义”这个词仍然带有绿林色彩。

丙．义气

“义气”是“义”的通俗表达，本来是一回事。但自“义气”这个概念产生、并在中国最早的通俗小说《水浒传》和《三国志通俗演义》中作了淋漓尽致的描写以后，它逐渐独立了出来，成为人与人之间交往的道德观念。当“义气”这个词随着通俗文艺作品流传到民间的时候，下层社会的人们就把它看作是下层社会人们互相帮助的道德，但其希望回报的思想还是隐隐蕴藏其中的。

丁．江湖

《水浒传》第一次描写了游民生活的江湖，这个“江湖”充满了刀光剑影、权谋欺诈，与文人隐居的江湖迥然不同。它脱离了宗法网络的羁绊，构成了与主流社会不同的具有某种独立性的隐性社会。这个“江湖”是确实存在的。它的构成主要是游民和社会上其他阶层中的甘于自外于主流社会的边缘人物。这些人物都知道它的存在，而且要尽量在这个领域中有所作为、建立自己的名号与地位（用现在的江湖隐语说就是“扬名立万”），不要干违反只属于这个领域原则的事情。“江湖”这个词对后世影响最大。《水浒传》中的江湖本来是游民生活的空间，这里本是违反法纪、为非作歹的渊薮；而后世把许多非官方的场合都称作江湖，特别是新派武侠小说把“江湖”浪漫化、文人士大夫化，使得人们几乎不知江湖的本来面目。《水浒传》中“江湖”的出现本来是当时社

会生活的反映，但这个语词也带动了“江湖”的发展，推动隐性社会的运动。

戊．上梁山与逼上梁山

后世能和“绿林”齐名、并作为民间武装反社会力量称呼的是《水浒传》的“梁山”。自从“水浒”故事的“梁山”这个词产生后，它就不是那个坐落在今山东省的小土山包了。它成为造反者的圣地，给许多武装反叛者以想象力，成为他们敢于把造反事业坚持下去的精神归属。为了说明“上梁山”的合理性。书中从第七回起叙述了好汉林冲被迫上梁山的过程，通过这个故事，读者把同情心都交给了林冲，并从内心赞同他这个选择。“逼上梁山”这个词就是这样产生的。这就给了现实生活中许许多多受到不公正待遇、又得不到伸张的人们以勇气。“上梁山”与“逼上梁山”是“造反有理”的过程与归宿。

己．不义之财，取之何碍

这是智取生辰纲之前晁盖对吴用说的话，指他们即将劫取的“生辰纲”。劫取财货者代代有之，可是在《水浒传》之前，没有如此理直气壮地为这种掠取作辩护的。这个道理在“水浒”的语境里很容易被读者接受，蔡京、梁中书都是臭名昭著的坏蛋，他们的钱财也多是搜刮老百姓来的。但是自《水浒传》以后，这个道理被下层民众所接受，并且成为游民劫掠生涯中的一个重要的“理论”。实际上，尽管在它产生的具体的语境上有几分合理性，但总的说来，它仍是“强盗逻辑”。

庚．论秤分金银，异样穿绸缎，成瓮吃酒，大块吃肉

这段话是吴用邀请阮氏三兄弟参加劫取生辰纲时，阮小五对吴用说的赞美梁山好汉的话。这也表明了下层社会的人们对于物质生活的追求。如果再稍全面一点的话，加上前面的“不怕天，不怕地，不怕官司”，这可能就是他们全部的精神与物质追求了。下层社会中的老实者，但求一饱也就可以了，而那些“豪杰”之士的要求就会高一些，食肉饮

酒就是他们对生活的最大向往。“酒”、“肉”本身还有精神层面的意义。“成瓮”、“大块”的吃法就不是那些文质彬彬的文人士大夫和循规蹈矩的人们所敢问津的，它带有尚武之风，带有一股豪气或者说蛮气，这正是那些敢于与主流社会抗争人们的色彩。这样它的刺激不仅在于饥饿者的肠胃，还包括畏葸退缩者的肝胆，鼓励缺少衣食的游民挑战现实秩序，武装抗争，实现自己的追求。

辛．其他

其他语汇还有“忠义”、“替天行道”、“招安”等等。这些与上面说的“好汉”、“义气”、“聚义”、“上梁山”、“逼上梁山”、“不义之财，取之何碍”等构成了游民与武装抗争者的话语系统。这里包括他们对自己的认知与评价，他们之间联合与合作的道德原则，他们结合在一起对抗主流社会的意识形态，以及如何对待统治者的镇压等等。这些话语既是他们对抗主流社会时的心理支撑，也是他们应付社会现实的手段。

《水浒传》为“有强力而思不逞”者解除了精神束缚，使他们意识到对于既定的社会秩序反一下也没有什么了不起（梁山好汉不是已经这样做了吗？最后他们还都成为了官员），从而大胆地走上造反的道路。《水浒传》的独特话语表达的，是敢于通过武装力量争取自己利益的游民的思想。

晚清的四大“中兴名臣”之一的胡林翼说，“一部《水浒》，教坏天下强有力而思不逞之民”。[1] 其实这只是问题的一个方面，它还以潜移默化的方式使主流社会的人们对那些铤而走险的抗争者产生几分理解。他们认识到，这些造反者并非是不可理喻的人物。明末郑敷教的笔记中记载了他在黄河中遇盗的情况，群盗必欲杀之，但未得到首领的批准，终被释放，他在笔记中感慨地写道，“余深感宋公明仁人大度也”。[2]

其他通俗文艺作品中也有一些在社会上广为流传的话语，如“桃园三结义”、“兄弟如手足，妻子如衣服”、“绿林好汉”、“在家靠父母，在

〔1〕转引自《水浒资料汇编》。
〔2〕同上。

外靠朋友”等等，这些话语多属于人们之间的伦理关系范畴，但其看问题的角度也属于游民，人们接受了这些话语，等于认同了这些话语所代表的价值。通俗文艺作品也通过这样的话语把自己的思想倾向植入了受众的头脑。

话语实际上就是思想，更是一种价值判断。它自然会形成物质力量，影响着此后的社会运动，在社会的游民化过程中起了很大作用。

人们欣赏通俗文艺作品，从受到感染开始，到接受其中的话语及其所代表的思想与认同其中的价值告终。

## 四、小说教中的英雄崇拜

### 1.有依赖就有崇拜

像其他宗教有崇拜对象一样，“小说教”也有崇拜对象，其中除了个别的化为真正的神祇外，大多还是停留在英雄崇拜的层次上。

上面我叙述了具有游民倾向的通俗文艺作品对民众所起到的直接和明显的反社会的作用。而民众对于这些文艺作品所塑造的英雄形象的崇拜，则是这些作品的间接和潜在的影响。这些英雄人物和英雄形象，不仅游民崇拜，有时甚至还得到主流社会乃至统治阶级的接受和认同，虽然，不同社会群体的崇拜会有不同的内涵（对关羽的崇拜就是一例）。本节所论以游民的英雄崇拜为主，也涉及到其他阶层和群体。

德国哲学家费尔巴哈在《宗教本质讲演录》中，论述过宗教的根源在于人们生性的软弱和与生俱来的依赖感。英雄崇拜也是如此，它也反映了人性中的一种依赖。如费尔巴哈所说，“我所必需的东西，就是我

所依赖的东西”。[1]崇拜英雄说明了人性中软弱的一面，需要英雄的强悍来支持。人的弱点是多方面的，所以崇拜的英雄也是多种多样的。

从宗法网络游离出来的游民，在浪迹江湖、求得生存和谋求发展时，可能会深感自己的软弱。在皇权专制宗法共同体中，控制是与保护共存的，长期生活在这种环境中，人格畏缩和软弱，缺少个性和进取精神是必然的。这时他们并未感觉到自己的弱点，只有在变成游民，闯荡江湖时，才会意识到自己的软弱。我们前面提到的游民的主动进击精神，是他们在脱离了宗法网络之后逐渐形成的。人们的崇拜总是向自己最缺少又是最需要的方面发展。因此，游民们便有了自己的英雄崇拜，并通过通俗文艺作品塑造出来。这些英雄形象高大勇武，无所畏惧，重朋友，讲义气，而且与游民有大体相同的地位和生活经历，最终靠自己的力量“发迹变泰”，甚至上升为“神”。这种崇拜之中，最显要的就是《三国志演义》中的关羽。

### 2. 关羽崇拜的形成

①关羽崇拜之谜

关羽在历史上只是三国时代蜀汉的一位大将，自微时便与刘备一起打天下。陈寿在《三国志·关羽传》中这样介绍他的出身：

> 关羽字云长，本字长生，河东解人也。亡命奔涿郡。先主于乡里合徒众，而羽与张飞为之御侮。先主为平原相，以羽、飞为别部司马，分统部曲。

随后只用了数百字记录了关羽一生的功过得失。他一度被曹操俘虏，也曾为曹军建立过功勋，在“万众之中”取袁绍大将颜良之首，解白马之围，并被封为“汉寿亭侯”。后又归刘备，在为蜀汉守荆州的过程中，北攻魏之樊城，降魏将于禁，斩庞德，威震华夏，震撼魏都。由于关羽刚

[1] 见《费尔巴哈哲学著作选集》下集，P579，三联书店，1962。

愎自用，给东吴夺取荆州提供了可乘之机，关羽遂败走麦城，最后被擒身亡。蜀后主谥为“壮缪侯”。

如果只就这些经历来说，在“二十四史”所登录的武将中不知凡几。而历史上名声越来越大，由“侯”而“王”，由“王”而“帝”，而至“大帝”，进而成为“神”的只有关羽一人。至明中叶以后，其庙与“孔庙”并称，而且关羽成为知名度超过孔老圣人的“武圣”。这是怎样形成的呢？清代史学家赵翼对此也很奇怪，他在《陔余丛考》卷三五“关壮缪”条中说：

> 神之享血食，其盛衰久暂，亦皆有运数，而不可意料者。凡人之殁而为神，大概初殁之数百年，则灵著显赫，久则渐替。独关壮缪在三国、六朝、唐、宋皆未有禋祀，考之史志，宋徽宗始封为忠惠公，大观二年加封武安王，高宗建炎三年加壮缪武安王，孝宗淳熙十四年加英济王，祭于当阳之庙。元文宗天历元年加封显灵威武安济王。明洪武中复侯原封。万历二十二年，因道士张通元之请，进爵为帝，庙曰“英烈”，四十二年又敕封“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君”，又封夫人为“九灵懿德武肃英皇后”，子平为“竭忠王”，子兴为“显忠王”，周仓为“威灵惠勇公”，赐以左丞相一员，为宋陆秀夫，右丞相一员，为张世杰。其道坛之“三界馘魔元帅”，则以宋岳飞代，其佛寺伽蓝，则以唐尉迟恭代。刘若愚《芜史》云：“太监林朝所请也。”继又崇为“武庙”，与“孔庙”并祀。本朝顺治九年，加封“忠义神武关圣大帝”。今且南极岭表，北极塞垣，凡妇女儿童，无有不震其威灵者，香火之盛，将与大地同不朽。何有寂寥于前，而显烁于后，岂鬼神之衰旺亦有数耶？

中国民间历来存在多神崇拜，传说中的，历史中的，甚至文学作品中的人物形象都可能成为“神”。从晋代以来，就有了一些神化关羽的传说，

在这个过程中，儒、释、道三教以及当时汉族和其他少数民族的风俗，对关羽影响的扩大起了推动作用，而这时的关羽还没有被主流社会普遍承认，上层统治者对这个崇拜尚未给予较大的关注，更无明显的影响。我们从唐代诗人的创作中就可以看出这一点，唐代诗人们咏三国故事，还是以诸葛亮和刘备为主，很少涉及到关羽，咏及关羽的诗还没有咏及曹操的诗多。关羽的一些神勇和忠义的典型特征与情节尚未形成：如“过五关，斩六将”、“千里走单骑”、“古城聚义”、“华容道义释曹操”等。作为后世认识关羽的不可或缺的典型的特征和情节也还没有出现。如“桃园三结义”、“夜读春秋”（《江表传》只是记他喜读《左传》）、“青龙偃月刀”（唐诗中只说他是“一剑万人敌”；宋代李廌诗中说他使“槊”）、“赤兔马”、“面如重枣”以及随从关平、周仓等。到了宋代，关羽的形象才日渐丰富起来。

②宋元的关公崇拜与通俗文艺

经过了近百年战乱、重新建立的统一的王朝——宋，最高统治者在价值观、统治方法与统治风格上都与隋、唐有了很大的不同。这是一个重实利的世俗时期，对于意识形态往往采取实用主义的态度。开国皇帝赵匡胤于乾元元年（963）到武成王庙（祭祀周代的开国功臣姜尚）视察。当他看到两廊壁上参与配享的历代武将画像时，当场指示，只有“功业始终无瑕者”才有资格配享武圣姜太公，并命令吏部尚书张昭等人议论一下去取。结果是将汉代的班超、唐代的秦叔宝等23员战功显赫的武将晋升到两廊接受配享；关羽、张飞等22人被黜（见《续资治通鉴》卷三）。由此可见，宋代初年，在统治者眼中，关羽的地位不仅等同于历史上的一般武将，而且，由于其功业未就，还受到歧视（这种做法受到当时一些臣僚的反对）。

到了北宋中叶，这种情况发生了变化，关羽不仅恢复了原有的地位，而且还有所提高。造成这种状态的原因很多（佛道两教的推动起了重要作用），其中通俗文艺的兴起对社会潮流和意识的影响，是一个不能忽视的原因。在各种通俗文艺作品中，与关羽密切相关的是“说三分”，也就是说“三国”的故事。这个节目也是当时“说话”的热门，也

为不同阶层的人们所喜闻乐见。在北宋汴京的瓦子里，还出现专门“说三分”的艺人霍四究。我认为，《三国志平话》虽然刻于元代，其主要的故事情节在宋代就已形成。例如形成于北宋和金国之间的《新编五代史平话》中的《梁史平话》的人话，言三国时期的曹操、孙权、刘备，乃是被汉高祖刘邦杀戮的功臣韩信、彭越、陈豨等人转世，备受曹操欺压的汉献帝乃是刘邦转世，整个三国历史就是一个冤冤相报的故事。《三国志平话》的一开始讲的也是这个故事，只是把陈豨改成了英布。

前面所说的关羽为后世人们所崇拜的特征，绝大多数已经在《三国志平话》的故事中出现。这部平话中，关羽成为主要的人物形象之一，江湖艺人为这个艺术形象创作了许多具有特征性的情节，这些情节往往反映了游民的理想与追求。如“桃园三结义”中刘备、关羽、张飞所作“不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死”的誓词，“温酒斩华雄”和过关斩将的勇武精神，千里走单骑和不忘旧恩的义气，这些都是游民向往而又难以达到的境界。这些也都播撒到整个社会，我们从北宋文人和承继了北宋文化的金国文人的一些记载中，还可以看到一些影子。

例如，关羽的兵器，在他的战斗生活与其英武形象的塑造中关系至大。从《三国志》看，关羽似乎是使剑，因为本传说到关羽斩颜良时有这样的句子，“策马刺良于万众之中，斩其首还”。既能“刺”，又能“斩”，只能是剑。南朝陶弘景所撰《古今刀剑录》（四库馆臣认为，此书有后人窜入文字）记载，“关羽为先主所重，不惜身命。自采都山铁为二刀，铭曰‘万人’。及羽败，羽惜刀，投之水中。”不过这个说法不为后世关注，大多人提到关羽使用的兵器时，还是说他使剑。如唐代郎士元在《关羽祠送高员外还荆州》[1]诗中，还说关是“一剑万人敌”。到了北宋中叶，有些变化，如苏轼的好友李廌的《关侯庙》诗中则言“横槊勇冠军”,[2]“槊”同“稍”，乃是丈八蛇矛；到了元好问的《续夷坚志》中，言“济源关侯庙大刀，辛丑岁忽生花十许茎”。这才是后世人们所熟悉的关羽所用的青龙偃月刀。元初郝经的《汉义勇武安王庙碑》中

---

[1]《全唐诗》卷二四八，上海古籍出版社影印本。
[2]《济南集》卷一，《四库全书》本。

描写的“旌甲旗鼓，长刀赤骥”，则完全是《三国志演义》中的关羽的形象了。帝俄时期的大佐柯兹洛夫，于1908年在我国甘肃黑城子挖走金代所刻年画“义勇武安王位”，其中有关羽、周仓、关平等人的形象，周仓所执的就是一把长刀。其中人物的服饰打扮与近世很接近了。[1] 郝经在上面所引“庙碑”还提到刘备与关羽“约为兄弟，死生一之”，这种说法也只见于民间传说，而不见于文人士大夫的正式记载。

关羽被人们崇拜形象的形成，其标志还是这个人物形象受到观众的爱戴，张耒的《明道杂志》记载了一个故事：

> 京师有富家子，少孤专财，群无赖百方诱导之。而此子甚好看弄影戏，每弄至斩关羽辄为之泣下，嘱弄者且缓之。一日弄者曰：“云长古猛将，今斩之，其鬼或能祟，请既斩而祭之。”此子闻甚喜，弄者乃求酒肉之费，此子出银器数十，至日斩罢，大陈饮食如祭者，群无赖聚而享之，乃白此子，请遂散此器，此子不敢逆，于是共分焉。

有人竟为戏演到斩关羽而泣不能自已，被人骗而无悔，可见关羽悲剧感人之深。从这个故事可见，在江湖艺人创作的影响下，民间对关羽的崇拜已经产生。

前面讲过，《三国志平话》是游民意识的载体。在这部平话中，刘、关、张成为主要的人物形象。江湖艺人为关羽这个艺术形象创造了许多具有特征性的情节，在这些情节中所显示的人物性格是带有游民色彩的。如“桃园三结义”的结拜，过关斩将的勇武，千里走单骑和不忘旧恩的“义气”，都是游民所向往而又难以达到的。江湖艺人为什么把他们所向往的品质附会在关羽身上呢？由于“三国”平话故事文献的不足，很难确切地回答这个问题。但我们从宋代以前对关羽的记载和传说来看，至少有以下几点是游民感兴趣的。

---

〔1〕《中国民间年画史图录》，上海人民美术出版社，1991。

（1）关羽与游民有大体相同的出身和经历。《三国志》本传言其“亡命奔涿郡”；《三国志平话》把这句话敷衍成“因本县官员贪财好贿，酷害黎民，将县令杀了，亡命逃遁，前往涿郡”。这段经历与脱离宗法网络的游民十分接近，使他们感到亲切。

（2）关羽对于刘备的忠诚是感人的，刘备对待关羽又较为“平等”，于是，江湖艺人把这种君臣关系改造成为游民易于接受的“义结金兰”的关系。把联结这种关系的思想意识阐释为“义气”，而“义气”是游民组织起来的纽带。

（3）关羽极为勇敢和武艺超群，这与宋代出现的游民尚武精神十分合拍（宋代统治者重文轻武，尚武之风沉沦于社会下层的游民）。游民一无所有，大多没有文化，他们只有靠力气和武艺为自己的生存和发展开辟道路。

（4）宋代以前有过关羽神灵“显圣”的传说，而且保佑下民。落拓江湖的游民们时时都会有不虞之灾，需要强有力的神灵护佑。

（5）作为脱离了户籍管理的亡命者，是官方所要缉拿的人，在社会上是没有地位的，可是关羽却只凭自己的力量，不仅生前成为名将，而且死后还成为流传千古的神灵。这一点最易于引起处在社会底层游民的钦佩与共鸣。

（6）还应该注意到，关羽一生转战四方，只是晚年才稍稍安定，镇守荆州，其死后又被弄得身首异处，也给人们以飘零异地之感。这些遭遇都易于引起生活不安定的人们的共鸣。因此关羽特别受到流落他乡的游民、四处辗转的行商和漂流海外的华侨所崇拜，成为他们的保护神。

综合种种原因可以看出，历史上和宋代以前传说中的关羽就已经具备了游民所崇拜的因素，为江湖艺人把他塑造成为能够表达自己理想的英雄提供了素材与可能性。有过去的传说与历史事实作基础，关羽这个文学形象一出现，马上就受到各个阶层人们（包括主流社会的人们）的欢迎和尊敬。元代文人社会地位低下，关羽的故事自然也易于引起他们的创作冲动，这个时期产生了大量以关羽为题材的戏曲作品。著名的如《关大王独赴单刀会》、《关云长千里独行》、《关云长大破蚩尤》等等。这

使关羽的形象更丰富，更高大，更引起社会对他的关注。

通俗文艺的影响是巨大的，随着“说三分”、“三国戏”和一些以三国故事为题材的其他通俗文艺作品的广泛传播，关羽的知名度和地位也就越来越高。于是，便惊动了统治阶级。鲁迅就说过“士大夫常要夺取民间的东西”，最高统治者更是这样。据《宋史·礼志八》记载，与“文圣”孔子相对的“武圣”是“昭烈武成王”姜太公，这是继唐代立“太公庙”而确定的。本来宋初被取消配享的关羽等人，在宋仁宗庆历间恢复了配享资格（也就是说配享系列的诸将完全“复旧”）。宋徽宗于崇宁元年（1102）追封关羽为“忠惠公”。崇宁三年徽宗又从道教角度封为“崇宁真君”。这些还仅仅是作为“武成王”的配享，具有这种资格的有六七十名。关羽之前就是张辽，其后为周瑜，他还是以武将的身份作为“武圣”的陪衬的。但是到了大观二年（1108），关羽又被加封为“昭烈武安王”；宣和五年（1123）再被封为“义勇武安王”。这时他还没有达到“圣人”的高位，然而与“武圣”姜太公已经很接近了。太公的其他配享者仅仅只有“公”、“侯”、“伯”的头衔，而独有关羽是“王”，与姜太公“平级”了。

我们从这个封号可以看出，最高统治者也注意到关羽形象中江湖艺人特别强调的“义”的特征。当然，两者只是用字相同而意义则完全不同。这就是我在前面讲到的，“义”是一个歧义很多的伦理概念。北宋末宋徽宗时内外交困，他深信道教，希望道士能帮他摆脱危机，道士则乞灵于关羽，因此皇帝就希望关羽能够发挥其“义”、“勇”，救大宋于危亡（过了几年南宋之初，有人把《劝勇文》张贴在关公庙中，鼓励人们不要惧怕金人，要勇于杀敌）。

南宋时（北方是金国），由于上有统治者的倡导、下有广大民众的认同，社会上对关羽的崇拜已经基本形成。元代忽必烈的幕僚郝经在元定宗后元年（1249年，金国刚刚被蒙古所灭），所撰写的《汉义勇武安王庙碑》透露了这个消息。这篇文章说，关王“英灵义烈遍天下，故所在庙起”，在中原地区，关庙林立，而且，每年的夏季五月十三日（传说为关羽生日）和秋季九月十三日，还有庙会大赛，极为热闹，从上到

下，皆有参与，人们在一片欢乐的氛围中接受了关羽。

在这种情势下，更助长了佛、道两教推动关羽崇拜。元世祖七年(1270)，元帝用帝师帕克斯巴之言，把关羽当作每年二月十五日的“镇伏邪魔，护安国利”法事活动的“监坛者”。这时要用“殿后军甲马五百人”，抬着“汉关羽神轿”，在宫中游行（见《元史·祭祀志六》）。在这个有皇帝亲自参加的佛事活动中，除了佛、菩萨以外，由人而神的，只有关羽一人。可见关羽在元统治者眼中的地位。

③明清时期——关公稳坐神坛

后世统治者不断地为关羽神的地位加码，封赠的帽子越来越大，因为这本来也是惠而不费的事。在上位者的提倡，使得更多的人们深信关羽的镇邪驱魔、安国定邦作用，关羽的神性也似乎越来越灵。最后，在明末清初，关羽终于取代了姜太公，成为了三百多年来的“武圣”，也变成了为全民所接受和崇拜的“关帝”。“关帝庙”遍及全国大小城镇农村，而且随着华侨的足迹遍布于全世界各地。

宋代及其以后，总的说来，关羽的神的地位是不断在提升的，对其的崇拜也是不断在加强的。不过其中有过两次大的起伏。第一次是大落。明代初年褫去了宋代和元代对关羽的封赠，《明会要·礼六》言：

> 洪武三年（1370）六月，定诸神封号，凡后世溢美之称，皆与革去。天下神祇，无功于民，不应祀典者，有司毋得致祭。

关羽恢复了汉所封的“寿亭侯”[1]和蜀汉后主所封的“壮缪侯”的封号。为什么在明初会有这样一个巨大的转变呢？首先，这是不重视或贬抑“尚武精神”的表现。《明史·礼志四》载明初“太公望有武成王庙，尝遣官致祭如释奠仪”。洪武二十一年“罢庙祭，去王号”。朱元璋在明

[1] 应该是“汉寿亭侯”，这个封号虽是关羽在曹操一边时，汉帝所封，但“汉寿亭”确实是个地名。

朝秩序稳定之后，感到舞枪弄棒对社会的安定是个威胁，他特别痛恨挑头作乱的人，而能够带头作乱的，大多是尚武之人。于是便革除了数百年来一直与“文圣”孔子并称的“武圣”姜太公的庙享祭祀，自然一些从祀的历代武将（关羽也是其中的一员）也没有了着落。另外，这一变化也与朱元璋对游民的看法有关。经历过元末的社会大动荡，游民出身的明太祖深知游民对社会秩序有一种天然的破坏作用。在朱的眼中，游民是百姓中的渣滓、社会的蠹虫。这种人“村无恒产，市无铺面”，又“绝无本作行商”，只能做坏事（皆见《大诰》）。这位被后世丐帮推举为“祖师爷”的朱元璋做了皇帝之后，对游民决不手软，多次予以严厉打击，并采取了许多严密和严厉的控制措施。当时经历了多年的战乱，土地有了余裕，明初把所有没有土地的流民和四处游荡的游民，以强制的办法变成小农，并把他们牢牢地固定在土地上，不许擅自离开。为此，朱元璋几度推行空前规模的移民运动（移民人数达一两千万之巨），用强制手段把老百姓迁移到地广人稀的地区。历代都不禁止的游方僧人（朱元璋本人就当过游方僧人，而且佛教本身就提倡流动居住，所谓“僧不三宿于桑下，免生爱恋之心”）、游方道士，也被固定在寺庙与道观之中。总之，要杜绝产生游民的土壤。因为他们最容易摆脱政府的有效控制，从而对社会稳定构成威胁。最初的关羽崇拜是与游民有关的，甚至可以说关羽是游民心目中的保护神。因此，深知游民心理的朱元璋便对已经形成的关羽崇拜采取了贬抑态度。

当然这只是明初最高统治者对关羽的态度，民间的关羽崇拜也还在发展，正如生活在明洪武中期以后的方孝孺所说：“穷荒远裔，小民稚子，皆知尊其名，畏其威，怀其烈”（见《海宁关帝庙碑记》）。明初关羽戏曲大量出现也是一个例证。另外，这种贬抑也没有持续多久，到了正德、嘉靖之间，对关羽的崇拜又有所升温。万历十年（1582）封关羽为协天大帝，万历二十二年（1594）应道士张通元之请，进关羽爵为帝，关羽庙为“英烈庙”。万历四十二年（1614）封关羽为三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君，掌管神鬼人三界了。这时，他已经成为道教中重要的神祇了。这次关羽崇拜的形成的原因很复杂，但是通俗小说和戏曲中

关羽形象的日渐高大肯定也是其中的原因之一。

另一次大起出现在清代。清代统治者把关羽崇拜推上了历史的最高峰。这一方面是明代崇拜的继续，另一方面还带有少数民族的特点。还是在关外之时，满洲君臣对关羽的崇拜就不弱于关内的汉族族群。在他们定都盛京（今沈阳）后，就在皇宫后门地载门外为关羽建庙，并赐额联“义高千古”。后入关定都北京后，仍在皇宫后门地安门外为之建庙。每年五月十三日祭享，常常是皇帝亲自致祭（直到清末光绪皇帝还到地安门关庙致祭）。顺治九年（1652）封为“忠义神武关圣大帝”。从此，“武圣”关羽在地位上、享受祭祀上以及所能享受的各种待遇的规格上，都是与孔子相等同了。朝廷倡导建立关帝庙，从此关帝庙遍及神州大地。据说到清中叶，北京的关帝庙就有200余座。

虽然这种情况的出现是经过数百年的酝酿逐渐发展来的，但是仔细想来仍然有些令人不解。用封建时代的标准看，称姜子牙为“武圣”还合情合理，因为他是中国第一个有文字记载的、功成名就的大军统帅，并打胜了一场在当时人们看来是正义的战争。他还是周文王、周武王的老师，是周代的开国功臣。传说他又著有关于谋略的书籍——《六韬》。而以关羽这位兵败被杀、事业不成而又没有其他功业的普通武将来替代姜子牙这位统帅，总是使人感到不当。然而事情毕竟这样发展了，而且广大平民百姓也都接受了。应该看到，统治者的意志和他们的宣传与教化的力量还是起了决定性作用的。当然，满清统治者这样做也是有他的理由。还是在满人入关以前，顺治皇帝就引“桃园三结义”的故事与蒙古可汗结为义兄义弟，自称“刘先主”，称蒙古可汗为“二弟”，并和蒙古相约要结成“名为君臣、实则兄弟”的亲密的关系，以对付强大的明朝。[1]当时顺治不过是个十来岁的小孩子，这个说法肯定是他的谋臣为之策划的。然而这种做法，无论是从文化心理还是从年龄心理上来看，顺治小皇帝都是容易接受的。满人入关取得了全国的统治地位后，对于轻易取得胜利，感到有些意外。他们觉得自己以少胜多，是受到了关老

---

〔1〕见蒋瑞藻《小说考证拾遗》。

爷的护佑的（因为初入关的满洲将领，行军打仗多从《三国志通俗演义》中吸取灵感）。于是他们更加崇拜关羽，把关帝庙推向全国各地，并在宫中设立关羽神位，岁时祭祀。清统治者还编造了一些神话故事以神化关羽和自己。例如，康熙皇帝就说他自己是刘备转世。有一次康熙上朝听政，在行走中，忽听后面有脚步声。他问："身后何人?"回答说："二弟关羽。"又问："三弟何在?"回答："镇守辽阳。"[1]

从宋代以来，我们看到了一个有趣的现象，少数民族的人们更易于接受对关羽的神化与崇拜。金、元、清统治者与宋、明统治者相比较，他们的崇拜热情更高一些。我想，这除了说明少数民族宗教信仰的热情普遍较汉族高一些之外，还由于统治的需要。满洲人要在汉族居住地区以少数人的族群统治多数人的族群，必须要接受多数人族群的文化。经过数千年发展的汉文化博大精深，对于文化相对落后的少数民族的统治者来说，这是一个难题。要全面掌握"经史子集"，汲取其统治经验，不是一朝一夕就能做到的。于是他们找了个捷径，就是通过阅读《三国志通俗演义》，掌握军事经验和统治经验。魏源在《圣武记·武事余记》中记载，清朝建立后，统治者就命令把《三国志通俗演义》翻译成为满文，与《通鉴》、《孟子》定为"官书"，用作教育满洲贵族掌握汉文化的教材。因而，有清一代，上自帝王将相，下至八旗兵丁，大多爱读《三国志通俗演义》。乾隆之间，由庄恪亲王主持编纂了连台本大戏《鼎峙春秋》，演出三国故事，也让宫中后妃受些三国故事的教育。这个戏常常在宫中演出，当有关老爷出场时，即使是帝王后妃也要站起身来走一走，以表示对关老爷的崇敬。在帝王的带动下，清代对关羽的崇拜达到最高峰。这是由游民崇拜影响到整个社会的一个例子。

当然，应该看到，对关羽崇拜更为认真与真诚的，恐怕还是结为秘密团体的游民和加入了江湖行帮的各种艺人。这一点，我们从过去戏剧演员在演出关公戏时的虔诚与礼敬，以及为此所设立的种种禁忌，就可以看出一斑了。

---

〔1〕见《武圣关羽》一书，山西古籍出版社。

### 3. 包罗广泛的英雄崇拜群

中国传统上是个多神崇拜的国家，英雄崇拜中的英雄都带有“神”的色彩。在通俗文艺作品的影响下形成的英雄崇拜也是多元的，原因就是我在前面说过的：人性的弱点是多方面的，于是，他们需要的英雄崇拜也是多种多样的。

名目众多的英雄崇拜有两种来源：一种是历史上实有其人的，经过通俗文艺作者的加工创造，成为生动的艺术形象，从而受到民众的崇拜；另一种是完全由作家虚构的，或者是只借用古代一个人的名字，其事迹及人物性格完全是作者用艺术手段创造出来的。这样，下层社会崇拜的英雄，可以随着时代的进展无限度地增多。一个英雄人物死后往往是先变成“神”，再由艺人塑造成为家喻户晓的英雄，引起人们的崇拜，如秦叔宝、尉迟敬德、赵云、马超、马岱、薛仁贵、盖苏文、岳飞等。一部有影响的文艺作品中，所着力塑造的英雄人物可能成为新的崇拜对象，如燃灯道人、杨延昭、孟良、焦赞、济公等。因而，在下层社会里有一个包罗广泛的英雄崇拜群，其数量之多，很难统计。例如，义和团运动所崇拜的英雄不仅带有“神性”，而且庞大博杂。如一些咒语说：

> 天灵灵，地灵灵，奉请祖师来显灵：一请唐僧猪八戒，二请沙僧孙悟空，三请二郎来显圣，四请马超黄汉升，五请济颠我佛祖，六请洞宾柳树精，七请飞镖黄三太，八请前朝冷于冰，九请华佗来治病，十请托塔天王、金吒、木吒、哪吒三太子，率领天上十万神兵。[1]

其他还有关羽、张飞、赵云、秦叔宝、程咬金、武松、黄天霸等通俗戏曲小说中的人物，这个“神化”的英雄谱系是可以拉得很长，既有历史人物，又有文学人物形象。义和团运动参加者的成分极为复杂，但其主

---

〔1〕《义和团文献辑注与研究》，P147。




**图8.3　通俗戏曲中的十字波故事**

十字波即十字坡，演武松与孙二娘、张青夫妇的故事，但我们从画中人物名字来看，也许民间通俗戏曲与《水浒传》原本故事还有些差别。

于是贫苦农民和游民，通俗文艺作品是他们唯一的精神食粮，他们在这里汲取力量是很自然的。由于义和团中有女团民，如“红灯照”、“青灯照”之类，所以义和团中也就有对“女英雄”的崇拜。如梨山老母、薛金莲、樊梨花、穆桂英等，大约同性之间的关照才较为方便和体贴。对于出现不久且十分流行的通俗文学作品如《施公案》、《彭公案》中的英雄形象黄三太、黄天霸等，也马上就被下层社会的人们拿来作为偶像崇拜，因为这些形象的个性特征非常符合崇拜者们的需要（当时有不少团民就以效忠清廷为荣），而且，在他们的心目中，英雄也是多多益善。这种做法和心态，可笑也很可怜。

以历史人物为原型的英雄经过游民知识分子或下层文士加工创造，都与历史本来面貌不同了。不过变异有大有小，像关羽、张飞等人物的性格，如果按照《三国志平话》来看，差异较大，后来经过罗贯中的再创造，特别是经过毛氏父子的评点修订进一步文人化、历史化了，所以关、张的形象较为靠近历史真相。《三国志演义》自毛氏父子后定了型，说书、演戏都要照顾到“毛批三国”的情节，不敢乱改。而其他历史人物大多不是这样。如本书前一章论述到《说唐》中的秦叔宝与程咬金，就与历史的本来面貌大不相同了。他们本属于隋末的“山东豪右”集团的贵族，而明末清初的说书艺人把他们想象为“山东响马”（按：隋末的“山东”与明末清初的“山东”是两个不同的地域概念，但艺人分不清楚），从身份上来说是由贵族集团变为强盗团伙，因而秦、程二人从思想性格到说话行事，与历史的本来面貌是根本不同了。这个演变过程是经过许多江湖艺人的改造完成的。

游民和其他一些下层社会的人们，文化程度很低，他们的知识大多来源于通俗文艺作品，很难分清什么是历史上的真人真事，什么是艺术形象。他们对于历史人物和艺术形象是一视同仁的，也把文学作品塑造的形象看作真人真事，认真地去对待。他们感到一些形象于己有用，能给自己的行为以心理支撑，便加以崇拜。如《说唐》中的李元霸，江湖艺人把他说成是个“恨天无把，恨地无环”力大无穷的英雄。如果“天有把”，他也要耍一耍；假如“地有环”，他就要拎一拎。书中还把李元

霸封为隋唐之际的“天下第一条好汉”。游民一无所有，他们尚武，崇拜力量，崇拜武艺（直到现在也没有完全消失，许多人还乐谈什么霍元甲拳打西洋大力士之类），于是李元霸就成为游民们崇拜的好汉。当然，江湖艺人在塑造这个人物形象时，必然会考虑到游民听众或观众的好恶，他们早已知道李元霸这个形象一出世，一定会受到这些游民听众或观众的欢迎，因为歌颂勇武有力是对于完全靠个人力量闯江湖的人们的支持。

又如游民中的小偷小摸，虽然久于此道之人自己不会感到惭愧，但是由于社会舆论的贬斥，又不能不使他们心底发虚，缺少支撑。于是，他们便崇拜所谓的“义盗”，打出“劫富济贫”的招牌。如对鼓上蚤时迁（《水浒传》）的描写，把他奉为自己这个行当的祖师爷（然而皇权专制统治者不这样看，金连凯仍称之为“穿窬之狡贼”）。胆大的“穿窬者”还崇拜敢于做“大案”、“要案”的神偷，崇拜他们的技术与勇气。因此三次夜入皇宫盗取九龙杯的杨香武（《彭公案》）就被编成戏剧，广为传唱。江湖艺人深知这一点，每个有江湖艺人参与创作的长篇通俗小说之中，大多有个“神偷”，而且是正面人物。如《施公案》的朱光祖、《三侠五义》中的翻江鼠蒋平等。窦尔敦本来是被江湖艺人作为与英雄人物黄三太的对立面来塑造的，因为他敢于“盗御马”，也被写得特别具有英雄气。艺人之所以这样写，一是受通俗文艺作品中人物形象类型化的影响；一是走江湖的游民对他们的认同。江湖上的“五行四帮”都没有排斥盗匪，“五行”为“巾”（算卦相面的）、“皮”（江湖郎中，卖野药的）、“彩”（变戏法的）、“挂”（卖艺护院的为“明挂子”；强盗土匪为“暗挂子”）、“柳”（唱戏说书的），“挂”这一行就与明抢暗盗有关。“四帮”为“巾”（算命相面的）、“荣”（又称“小绺”，即小偷）、“拦”（赌痞子）、“横”（拦路抢劫的），其中“荣”、“横”都是干偷摸抢劫的，不过买卖有大有小罢了。在这种环境下，江湖艺人的作品中塑造“神偷”的形象，从而表达对“神偷”的羡慕甚至歌颂也就是必然的了。不过这些“英雄”只是在下层民众的心目中登上了神坛，其他阶层的人物未必有这样的看法。支持慈禧利用义和团的军机大臣刚毅就说，曹州总兵龙

殿扬是他的"黄天霸"，看来他对义和团的崇拜偶像也没有什么尊重。

### 4. 统治者对英雄崇拜的警惕

皇权专制统治阶级认为，这种来自戏曲的英雄崇拜是十分有害的，崇拜英雄使得本来性格畏缩的平民百姓强悍起来，使得软弱的人们有了依赖。对于社会上的不公正、不平等不肯逆来顺受，而会起来反抗，这使得统治者非常忧虑。清代统治者看到了戏曲普及的"恶果"，他们多次以皇帝诏书的名义禁止。嘉庆十八年（1813）在"林清事件"之后，皇帝对内阁论及造成事端之原因时说：

> 至民间演剧，原所不禁。然喜扮演好勇斗狠各杂剧，"无知"小民误以盗劫为英雄，以悖逆为义气，目染耳濡，为害尤甚。前已有旨查禁。该管地方官认真禁止，勿又视为具文。
>
> 《清仁宗圣训·圣治类六》，转引自《耐雪堂集》

这从反面说明，江湖艺人们扮演的种种带有游民色彩的英雄人物，在统治者看来是反主流社会的，会影响社会的稳定，因而是十分有害的，必须严厉禁止。上面所引用金连凯在《灵台小补》中对戏剧"危害"的分析反映了皇权专制统治者的意志。当然这只是统治者的一厢情愿，江湖艺人要吃饭，广大老百姓要娱乐、要发泄，"上有政策，下有对策"，无论禁条多么严厉，也是屡禁不止，即使皇帝诏书，也被视为"具文"了。

总之，通俗文艺作品通过英雄崇拜所形成的社会影响，虽然是间接的、潜在的，但是这种影响的作用力是非常大的，它渗透到人们的思想意识之中，改变了人们的价值观念乃至思想性格。这时，人们模仿其心目中的英雄就是不自觉的了，这决不是几条法律，或下几个诏令就能解决了的。可是，当人们都把"盗劫"当作英雄崇拜时，社会秩序还怎么能够维持呢？皇权专制统治者藉助暴力、法律和社会道德舆论，把反抗现存秩序说成是最大的罪恶，这一点在主流社会中是深入人心的。可以说一般人都有这样的自律：不要流为"盗匪"。可是《水浒传》中却"以

作贼为无伤”，“以破城劫狱为能事”，“以杀人放火为豪举”。特别是《水浒传》中有些最终上了梁山的人物形象（如宋江、史进、林冲、杨志、朱仝等），也曾表达过加入了造反者的队伍就是把父母遗下的“清白”身子“玷污”了。可是他们都在故事情节的发展中，顺理成章地走入了梁山一伙。这些故事最易破坏人们的心理障碍，使人们觉得像梁山好汉一样“兀自要和大宋皇帝做个对头”也没有什么了不起，甚至是英雄好汉就该这样做。这种影响虽然是逐渐的、潜移默化的、不知不觉的，但在统治者眼中则是颠倒了是非黑白的、最“贻害人心”的，因而也是最可怕的。甚至并没有险要地势可以凭借的梁山泊，也被敢于反抗的人们看作是造反者的圣地，愿意据之以起事。《水浒传》还教给造反者许多政治斗争和军事斗争的方法、策略与组织艺术。

说到通俗文艺作品中的“神”，最显眼的应是元杂剧中的“神仙道化”戏描写“八仙”的成仙，述说真人、道祖、尊者、和尚度脱世俗凡人和精灵鬼魅的故事。但这些直接写“神”的通俗文艺作品，往往体现的是文人士大夫的思想意识，不在本书的研究范畴之列，故从略。

## 五、传播中的反传播力量

### 1. 大传统与小传统

前面说到“小说教”时，曾言中国传统上是“儒释道”三教，这三教构成了我们的“大传统”，现在人们所说的传统就是指这个“大传统”而言。

社会学家为了叙述和研究方便，把传统分为两类：一类是社会上层和知识精英所奉行的文化传统，他们称之为“大传统”；把流行于社会

下层（特别是农村）、为普通老百姓所遵行的文化传统称之为“小传统”。据台湾人类学家李亦园教授说，大小传统之分始于美国社会学家、芝加哥学派的芮斐德（大陆学界通译为雷德菲尔德）。他在1956年发表了《乡民文化与文化》（亦译为《农民社会与文化》），在这本书中提出了大小传统的分别。他所说的大传统，是指社会上层士绅、知识分子所代表的文化，这多半是由思想家宗教家反省深思所产生的精英文化；小传统则指一般社会大众，特别是乡民（peasant）或俗民（folk）所代表的生活文化。芮斐德认为无论是大传统还是小传统，都对认识该文化有着同等的重要意义，因为这两个传统是互补的。大传统引导着文化的走向，小传统提供着真实的文化素材，两者都是构成该文化的重要组成部分。[1] 芮斐德这种区别大小传统的说法虽然被文化学、社会学研究者广泛接受，但是在具体研究工作中，小传统还是被忽略了。不仅对民间有广泛影响的小传统很少被提及，而且对小传统本身也缺乏深入的分析。

应该指出，芮斐德建立其区别大小传统的学说过程是有特殊的学术背景的。自20世纪20年代以来，他对拉丁美洲的墨西哥的农村曾进行了长达10多年的考察研究。在农村社区向都市变迁过程中，他发现农村文化与城市文化之间存在着很大差别。农村的社会流动是极其缓慢的，建筑在这种社会上的文明是封闭的、不开化的、同质性的、受到传统习俗支配的和强调组织化客体神圣性的；而都市文明恰恰与此相反。在此基础上，芮斐德认为前者掩盖了社会下层的平民大众，在他们中间流行的传说、宗教、民间艺术、道德构成了小传统；而都市文明则是由生活在都市中的社会精英建构的观念系统，如科学、哲学、伦理学、艺术等构成了大传统。因此，前者才为后者提供了素材，后者才能为前者导向。两者不仅存在着空间的差别，而且也有时间上的差异。芮斐德正是在这个基础上区分大小传统的。在他的心目中，虽然两者共同组成了文明连续的统一体，但是它们之间的天差地别也是不能忽视的。

我们运用这种说法与分类来考察研究中国古代社会文明时，应该看

---

〔1〕《中国文化中的小传统的再认识》，见《现代与传统》，1995年，第三辑。

到，我国古代农村文明与城市文明没有芮斐德说的那样大的差别。中国自周代以来就是以血缘为纽带的宗法社会，城市只是农村的集中与放大，两者并没有质的差别。大传统中的儒家思想正是宗法制度在思想意识层面上的表现。因此生活在宗法制度下的以农民为主体的民众，对于儒家的基本观念是认同的。那些与儒家一起、并对儒家意识起协调作用的释家和道家的无常寂灭、退守自保的思想，民众也能接受。因为释道两家的基本观念也是与宗法人的生存环境相适应的。可见，以农民意识为主体的民间传统与大传统没有质的差别，特别是在价值观念上，小传统是紧跟大传统的。正如小说《儒林外史》中所讽刺的那位五河县的伏地圣人彭乡绅，因为他比别人多了几亩地，并跻身于社会上层，他就成为当地乡民评判是非、善恶、美丑的唯一根据。因此，乡民社会的小传统与大传统的区别主要表现在知识结构的差异上。老百姓弄不懂大传统中的知识谱系的繁复与奥妙，乡民社会的小传统的独特性更多地体现在其用以传播、交流、延续的工具系统的粗鄙和缺少文饰上。

难道中国古代社会没有与大传统判然有别的小传统吗？如果我们把小传统定位于民间传统的话，就应该看到"民间"和属于"民间"的民众不只是生活在农村的宗法农民（或称之为乡民，也就是费孝通所说的"乡土社会"之民），也应包括游荡在城乡之间的游民。这种游民自古皆有，但到宋代及其以后人数渐多，成为一个社会阶层，并且逐渐形成了自己的文化系统。游民阶层是脱离了宗法网络、没有稳定收入和固定居所的游荡于主流社会之外的一群，他们独特的生活方式与经历形成了有别于主流社会人们的独特的心态。他们创造的文化，并在传承中逐渐固化的传统，从价值取向、价值判断、知识谱系到语言符号系统（如游民组织中流行的秘密语）都与大传统有很大的差别。它是不能容于主流社会的文化传统的，受到正统的文人士大夫的排斥。游民文化有着强烈的主动精神（游民不主动则无法存活），活泼生动，吸引着希望改变生活处境的社会下层民众和一切"有志不获逞"之徒。它自宋代以来，影响越来越大。在西方异质文化传入中国以前，能够挑战和抗衡文人士大夫文化的，唯有游民文化。游民文化不仅表现在他们为了改变自己的处境

而进行的合法或非法的活动上，更重要的是还反映在游民知识分子创作和传播的通俗文艺作品上（所以说游民不单纯是个社会问题，也是个文化问题）。这些作品或演绎游民事迹或反映游民意识，以它的独特性、通俗性和敢于触犯主流社会的规范与禁忌（专制社会的规范禁忌多如牛毛，与人性中对自由的向往相抵触）而为广大老百姓所喜闻乐见。生活在宗法网络中的人们个性是畏缩的，行为是循规蹈矩的，他们不敢做或是不想做的事并不等于不敢看或不想看他人去做。反映游民生活和思想情绪的通俗文艺作品满足了老百姓这点儿觊觎之心，而且扩而大之，在一定条件下使之膨胀起来。这个小传统与其他民间传统一样被研究者所忽视，或被纳入一般的民间传统，从而不能揭示其本质。忽视了对小传统的研究，不仅影响了对传统文化的研究，而且不能理解一些社会动乱和社会运动的真实内涵。游民的小传统不仅是其文化的凝聚与固化，而且与"武化"紧密相关。因为自宋以后"武"风下移，游民成为一个最有主动进击精神的阶层，以后的社会动乱大多与游民有关。这一点也是不应忽视的。

这种小传统大多体现在通俗文艺作品之中，通过这些作品的传播而为人们所接受，从而形成小传统。传统也是一种力量，而且是很难匹敌的力量，为了遏制这种力量，那些敏感的文人士大夫和官吏乃至皇帝就要禁止这种传播，形成反传播的力量。

## 2. 反传播与传播共行

①非自觉地打压时期

前面说过，通俗文艺自一产生就是为市场服务的，因此通俗文艺有赖传播而生存，没有传播就没有了通俗文艺的生命。唐代就有了通俗文艺的存在，但其活跃于宋代，产生广泛影响也是在宋代。通俗文学一出现，从表达形式到内容就有许多异于主流社会传统的一面，虽然统治者不一定很自觉地意识到这个"异类"有多大危害，但对于"异类"的警惕，是宋代许多统治者都有的。

统治者也要娱乐、也喜欢欣赏通俗文艺，例如宋高宗就很爱听书，

而且爱听讲述当时事的“说话”。有个叫“细”的太监，就把当时邵青造反及其被招安的故事编成话本讲给他听，[1]但他对于民间说书所讲述的历史特别是当代史，也是抱着警惕态度的。他在位时，三次降旨禁止私人撰写野史。绍兴六年（1136）百姓张本被“杖脊送千里外州军编管”，其原因就是演讲时事和念讽刺诗。[2]虽然史未明言，张本是在什么情况下演讲和念诗，但当时一介平民绝不可能如现代人搞“街头演说”，他一定是借此以获吃饭之资，换句话说也就是吃“开口饭”的。另外，南宋宁宗嘉泰期间也禁止过一些记录当时政治状况的野史。一些理学家对通俗文艺的流行更为敏感，他们掌握了局部权力时也打压过民间的演戏活动，不过这些在南宋还是统治者的个别行为，而且多属于非自觉。

制度化地打压俗文学是在元代，元代法律上列有具体条文：

> 诸妄撰词曲，诬人以犯上恶言者处死。
>
> 诸民间子弟，不务生业，辄于城市坊镇，演唱词话，教习杂戏，聚众淫谑，并禁治之……诸乱制词曲为讥议者流。

这是写在《元史·刑法志》[3]中的。前者被列入“大恶”，后一条被列入一般“禁令”。但统治者着眼点还在于是否“犯上恶言”。后者禁令也着重在“民间子弟”，至于江湖艺人、书会才人，从事通俗艺术的编撰和演出正是他们的生存之路，一般不会禁止，但统治阶级对于通俗作品内容的关注，自然也会束缚作者与艺人的手脚。元杂剧中揭露社会现实的作品多设定在古代（更多的是宋代，如“鲁斋郎”一类），正是这种束缚的反映。

明初禁止演戏与通俗文艺的传播，其原因在于明太祖和永乐帝要重建小农社会，要很快地恢复农业生产使国家安定下来，因此对一切影响这个目标的行为都严厉打击，但是他们自己娱乐时并不排除通俗文艺。

---

〔1〕《三朝北盟会编》，卷一四九。

〔2〕《建炎以来系年要录》，卷六一。

〔3〕《元史》，《刑法志三》、《刑法志四》。

这从“洪武初年，亲王之国，必以词曲一千七百本赐之”[1]便可以得知一二。明朝喜爱通俗文艺的皇帝不止一个。《话本小说概论》中引证：

> 史言宪庙好听杂剧及散词，搜罗海内词本殆尽。
>
> 武宗亦好之，有进者即蒙厚赏，如杨循吉、徐霖、陈符所进，不止数千本。

成化、正德两个皇帝搜罗词曲、喜爱小说，正德还以重金购买《金统残唐记》阅读，[2]万历皇帝还特别喜欢读《水浒传》，这些都表明了这些皇帝在审美追求上与常人无异。明代皇帝不作为的居多，平日追求享乐，政治敏感度不高，在许多政治大计上都很颟顸糊涂，而且当时还没有发现通俗文艺对人们思想的影响，因此对于通俗文艺很少直接干预。直到崇祯时期，由于武装反抗的怒火遍地燃烧，水泊梁山被许多造反者视为圣地，《水浒传》成为造反者的教科书，统治者才感到有严禁的必要，可是大厦将倾、为时已晚。前面征引的崇祯十五年刑科给事中左懋第给皇帝上的“题本”，其中要求严禁《水浒传》，这已经是迟到的建议。

②自觉地反传播时期

甲．清代统治者对通俗小说严厉打压

明代通俗小说兴起和民众武装斗争中所受《水浒传》一类通俗文艺作品影响之大，促使从清初年统治者就有意识地对通俗文学采取打压政策。顺治九年（1652）降旨严禁“琐语淫词”，“违者从重究治”。[3]康熙二十六年（1687）刑科给事中刘楷上书，言“自皇上严诛邪教，异端屏息，但淫词小说，犹流布坊间；有从前曾禁而公然复行者，有刻于禁后而诞妄殊甚者。臣见一二书肆刊单出赁小说，上列一百五十余种，多

---

〔1〕明李开先《张小山小令后序》，转引自胡士莹《话本小说概论》，P362。
〔2〕见《话本小说概论》，P362。
〔3〕《学政全书》卷七，转引自《中国禁书大观》，P119。

不经之语，诲淫之书，贩卖于一二小店如此，其余尚不知几何”。[1] 于是，康熙皇帝又一次降旨对小说“严行禁止”。到了康熙四十八年(1709)，御史张莲上疏把通俗文艺作品与秘密结社联系起来，“民间设立香会，千百成群，男女混杂，又或出卖淫词小说及各种秘药，引诱愚民，请敕地方官严行禁止”。康熙五十三年（1714）把严禁书坊刊印出售“淫词小说”写入了《大清律例》,[2] 而在《大明律》中是没有这条的。其原因就在于明末清初民间秘密结社发展，而且秘密结社又多以通俗文艺所指出的途径为蓝本，清代法律是把“焚表结拜”与“歃血结盟”视为谋反大罪的。

清代中叶以后，民众的武装抗争日益频繁，许多农民起义或游民骚乱中，游民和其他被压迫阶层的人们高举着自己崇拜的英雄，作为自己的象征，涌入运动的洪流。这时他们好像演戏一样认真地扮演着分配给自己的角色，有了戏曲中英雄人物的支撑使他们能够摆脱畏惧，勇敢地去面对各种危险。金连凯在《灵台小补》的序文中记载，嘉庆十八年(1813）九月十五日的林清起义及其失败过程中所受到的戏曲演出的影响：

> 又闻兵围滑县时，逆匪牛亮臣穿大红八卦道袍，坐八人亮轿，巡城喊骂，贼众称为“军师”。并伪称天皇、地皇、人皇，胆敢妄以“三皇治世”取意，此即梨园搬演黄巾作乱诸剧内之张角等等。所谓天公将军、地公将军、人公将军者，该叛逆皆有所本也，皆有所仿也。再如逆匪李文成等均留发包网，蟒袍玉带，所用服色均戏班内之彩衣。甚至廷讯逆匪冯克善、屈四时，该犯尚口吐人言说：“俺招安他们去。”受刑时复呼“我主”，尽是一派演剧口气。

在该书中又提到道光十二年（1822）湖南瑶族赵金龙的起义，连他们

[1]《皇清奏议》卷二二，转引自《中国禁书大观》，P124。
[2] 见《大清律例》卷二三。

"所用之服色，均戏班内之彩衣"，一言一行，也莫不是"串戏来由"。可见只要接触到戏曲演出，不管他是哪一族，都会受到影响。人们按照戏剧规定程序排演自己的生活，至死不悔，当然也有威震当地老百姓之意。

清代统治者看到戏曲普及的"恶果"，他们多次以皇帝诏书的名义禁止。但看戏、演戏不仅是人们娱乐的需求，而且关系着一大部分人的生计问题，决不是能靠行政命令和刑律能禁止得了的。

乙．编纂丛书驱除小传统

清初至清中叶，统治者特别爱表现他们尊重汉族文化传统和尊经崇文的一面。从康熙到乾隆，历代的统治者都相继拉拢了一批文士编辑大型典籍。这种编书历来就是统治者安排一些有头脑文士的手段，免得他们流落民间，成为与朝廷对立的力量；另外这也是实行文化专制统治的软的一手，因为在编书的过程中要对现有书籍全面搜检。对于清统治者来说，这两点尤为突出。特别是到了"康雍乾"的"盛世"期间，统治者借编书对全国书籍进行全面的"搜检"（清代统治者比较聪明，大多情况下是让藏书者们自动献出让统治者搜检）。此期编纂了一系列的大型书籍如《佩文韵府》、《骈字类编》、《渊鉴类函》、《康熙字典》、《全唐诗》、《历代题画诗》、《历代咏物诗》，修《明史》，后来编《古今图书集成》，编刻"三通"——《通志》、《通典》、《文献通考》等等，指不胜屈。直到乾隆时编纂《四库全书》，把古今所有书籍集为一编，搞一个旷古未有的巨大"工程"。这一个个大"工程"，仿佛是爱护文化，实际上是摧残文化，因为对书籍全面"搜检"之后，还要根据统治者好恶对于它们分别处理。在《四库全书》的编纂上，集中反映了统治者的文化政策。

《四库全书》的编纂始于乾隆三十八年（1773），到四十六年（1781）编成，至五十二年（1787）完全抄毕。此编共收书 3470 种，79080 卷。为了编成这部大书，乾隆下诏征集图书，要各省督抚和学政"加意访购"，并说明如果私人藏书系钞本，"不妨缮录副本，仍将原书给还"，对

于“各家进到之书，俟校办完竣日，仍行给还原献之家”。当各省书籍上呈以后，乾隆皇帝突然转弯，最初说编辑《四库全书》的目的是“稽古右文”、“彰千古同文之盛”。[1]可是在乾隆三十九年（1774）八月的“上谕”开始强调：要借这次征集书籍，对于有“抵触本朝”内容之书应予“查办，尽行销毁，杜遏邪言，以正人心厚风俗，断不宜置之不办”。[2]大体包括四个方面：一是对清统治不满、视满洲为狄夷异类的著作，是要完全销毁的；其二是带有怀念故国（明朝）、怀念故君情绪的作品，如只存在单篇之中可以抽毁；其三是非圣无法，排击孔孟，讥讽程朱的文字；第四是被乾隆看不顺眼或曾被文字狱牵连文人的作品。另外，连提都不提一下的则是属于小传统的一切。

小传统，就是前文说的沉沦于社会底层的异于主流意识形态的游民文化。《四库全书》的收录完全局限在大传统之内，对于民间或接近民间的书籍是采取蔑视态度的，视若无睹，好像这些根本就不存在。不用说已经在社会上流传很久的小说，就是连风行四五百年的元曲，“四库”中也是一本不收（只在“存目”上著录了几部散曲集，如《张小山小令》等）。经过数百年的淘洗和明代文人对它的推重，元曲在清初已经进入了雅文化的范畴。可是就元曲整体来说，它还包括大量的杂剧，这些杂剧不少就是江湖艺人的作品，其中包涵了许多反主流的思想意识，大概是“四库”馆臣把握不准，干脆采取一笔抹煞的办法，一部都不收。甚至连统治者自已私下尊崇而不属于大传统范畴的，《四库全书》也是一律不收。例如，从入关之前，满洲统治者就十分赞赏《三国志演义》了，作为他们行军打仗和统治汉人的重要参考书。他们不仅自己阅读、听艺人讲说，而且还指示下属认真阅读，入关后还下令把它翻译成满文，使得更多的满洲人能够直接阅读。可是《四库全书》也没有收录《三国志演义》。又如，满洲统治者崇拜关公，许多满洲人家中最重要的位置供奉的三位神，包括观世音菩萨、关公、土地。[3]可是有关关公崇

[1] 皆见《四库全书总目·卷首》，中华书局，1965年影印本。

[2] 见《清实录·高宗实录》，转引自《中国禁书大观》，P117。

[3] 见《听雨丛谈》卷一。

拜的典籍，例如明代刊行的《义勇武安王集》、《汉关圣帝君庙志》，清代初年刊行的《关帝经》、《关王忠义经》，清代康熙间刊行的《关圣帝君圣迹图志》等等，许多关于关公的著作一概不予收录。可见编纂《四库全书》是与小传统严格划线，当时并没有什么小传统之说，编纂者只是凭着自己的政治直觉，把与主流思想意识稍有背离的著作一律摒斥。如果我们对比一下明初永乐年间编纂的《永乐大典》，你就不能不赞叹“四库”馆臣的敏感。《永乐大典》作为一部丛书可能是有书必录的（因为全书已经散佚，我们很难对全书作评价），戏文小说全有。我们得知《永乐大典》中收录南戏33种。现在从《永乐大典》残本中辑出的南戏有《小屠孙》、《张协状元》、《宦门子弟错立身》等；还辑出小说有《薛仁贵征辽事略》。这只能说编辑《永乐大典》的馆臣们不敏感了。

因此，《四库全书》打的是“右文”旗号，一变而成“灭文”。这是一次全面的、史无前例的文化围剿，有哪个时代曾出现过把普天下的书籍，聚于天子之庭，由皇帝决定什么该烧，什么该留，什么可以全存，什么应该删改呢？用皇帝一人的头脑替代天下人的头脑。这场文化围剿把皇帝所不喜欢的书籍、不喜欢的文辞统统当作“邪言”消灭，保留的都是皇帝认可的精金粹玉。现在许多文人学者都在赞美乾隆编纂《四库全书》的“功绩”，这不是无知就是别有用心。乾隆借编《四库全书》，对于传统文化毁灭和改纂，借此加强思想的禁锢，在文化史上产生的负面作用远远大于它的正面意义。

# 第九章

# 游民意识与通俗文学的演变

江湖艺人对许多历史人物进行了游民化改造。在他们那里，讲史小说离真实的历史越来越远，成为带有草莽气质的英雄传奇。

一切历史都被格式化了，一切帝王将相都被草莽化了。

我们在前面讲过，通俗文艺作品，特别是通俗小说，不完全是江湖艺人即游民知识分子创作的。即使《水浒传》、《三国志演义》的最后写定者施耐庵、罗贯中，也不能认为就是游民知识分子。我把这两部通俗小说（也包括以此为题材的其他一些通俗文艺形式的作品）看作是游民意识的载体，那是因为在它们的形成过程中经过了江湖艺人长期的参与，已经写出（或说出）一些话本作为构成长篇小说的基本素材，而最后的写定者又对这些素材所反映的思想意识有所理解和认同，把它们演绎为长篇巨著。据现在考证出来的有限资料得知，施、罗二人是在社会动乱中力图有所作为的下层文人，对于游民知识分子的一些想法还能产生共鸣。如果他们处在太平年月，就不一定是这样了。有些传世的通俗小说，文字粗糙，错字连篇，一看就是出于下层文士之手，然而其所表达的思想意识还很正统，通篇不离主流社会意识，这说明通俗小说并不一定全都具有游民意识。但是，这些小说如果经过江湖艺人的演播，则必然要发生变化。江湖艺人为了适应听众（主要是城镇下层市民）的需求，也根据自己对于生活的理解，对小说原有情节进行改动。经过数代艺人的改造，作品会呈现出与原来迥然不同的面貌。本章将以“说唐”小说系列的演变过程说明这个问题。选择“说唐”系列作为考察的对象，是由于这个系列传世作品很多，其演变脉络清晰，江湖艺人在其中所起的作用也很明显。

我们从中可以较为清楚地看到，江湖艺人如何把一个讲史的通俗小说演化为描写与歌颂江湖豪杰的故事。我把这个系列简称为“说唐”系列。因此本章以这个系列为标本，说明游民意识对通俗文艺作品的渗透。

"说唐"系列在民间流传是极其广泛的。这个故事中的主人公秦琼、程咬金、徐茂公等为人所熟知的程度，恐怕不在宋江、李逵、鲁智深、武松、吴用、刘备、关羽、张飞、诸葛亮等人之下，因此，他们对于民众的影响也是十分巨大的。这种影响不仅表现在无形的思想意识上，而且与古代乃至近代一些有形的组织的建立和发展，也有极重要的关系。如自明末以来出现的最大的游民组织天地会，就受到"说唐"小说系列深刻的影响。可以说，这个秘密会社的创立与活动是从《水浒传》、《三国志演义》和"说唐"小说系列中汲取思想与灵感，获得反抗社会的勇气的。这些书中所体现的准则成为他们思考问题的方式，而且，在具体的活动中，这三个系列的作品成为组织与教育会众的百科全书。据十数次到天地会发源地闽南山区作调查研究的罗炤先生说，闽南一带关于"说唐"的故事十分流行。可是，过去对于"说唐"系列与天地会的产生及发展的关系，很少有人作深入的研究。

## 一、"说唐"小说系列的构成及其早期作品

### 1."说唐"系列在曲艺中流传

"说唐"小说系列是指取材于隋末群雄并起，天下大乱，秦王李世民削平群雄，建立唐帝国的历史通俗小说。隋末唐初是个"讲史"的好题材，隋炀帝的贪酷暴虐，奢侈淫靡，古来少有；唐太宗英武善战，是唐政治集团中打天下的中坚，他虚怀若谷，勇于纳谏，体恤下情，为政清简，这些都是很罕见的，特别是他所建立的唐帝国更是中华民族的骄傲。李世民在创建大唐帝国的过程中充满了传奇色彩，不仅唐代的野史笔记、志怪传奇有大量夸张性的描述，即使正史也间有记载。这些都为广大

听众所喜闻乐见，艺人们也能够有根有据地进行发挥和艺术创造。

以隋唐之际的历史为题材的平话很早就产生了。元代文人王恽有几首歌咏说书的词，如《鹧鸪天·赠驭说高秀英》和《浣溪纱》：[1]

> 短短罗衫淡淡妆，拂开红袖便当场。掩翻歌扇珠成串，吹落淡霏玉有香。　　由汉魏，到隋唐。谁教若辈管兴亡。百年总是逢场戏，拍板门锤未易当。

> 隋末唐初与汉亡，干戈此际最抢攘。一时人物尽鹰扬。褒、鄂有灵毛发动，曹、刘无敌简书光。争教舍泣到分香。

“褒”公为段志玄，“鄂”公为尉迟敬德，二人都是秦王李世民麾下的重要将领和功臣。从这两首小词可见，隋唐之际的历史是平话艺人喜欢讲述的段子，而且他们在说唱演播这段历史故事时，是偏重刻划历史人物的，也就是说走的是英雄传奇的路子，这是从吸引听众出发的。但是从现在所存关于这段历史的小说系列来看，是有重历史事实和重英雄人物两条路子的。一般说来，平话演说艺人注重人物形象的传奇性，他们据以演说的底本多虚构成分，多荒诞情节，较为口语化；而文人的修订本则多采撷史籍，注重历史上的真人真事。

1967年上海嘉定县发掘明代宣姓墓葬时，出土了一批明代成化七年到十四年（1471—1478）北京永顺堂刊印的13种说唱词话。这13种从未见于藏书家著录，其中有《薛仁贵跨海征东》。薛仁贵故事为艺人所乐道，元代有关于薛仁贵的杂剧和平话，如平话《薛仁贵征东事略》传世。这篇唱词开端数行文字几乎与“事略”完全相同，可见两者的继承性。

我们后面罗列的《大唐秦王词话》是一部长篇唱词，有数十万字。“讲史”应该是叙述性的，按照历史发展过程。就其叙事性来说，已经削弱，许多唱词就是描写人物、铺排场面，已经有了向英雄传奇过渡的

---

[1] 皆见《全金元词》。

苗头。这种以人物为叙述中心的体例适合说唱艺术，不仅词话是这样，说书同样如此。

柳敬亭是明末清初的著名说书艺人，从记载来看，他以说“水浒”和隋唐故事著名于时的。钱曾在为钱谦益《左宁南画像歌为柳敬亭作》一诗所作的注释中说，柳氏在左良玉幕中“每夕张灯高坐，谈说隋唐间遗事”。[1]王澐的《漫游记略》说他与柳敬亭随蔡士英进京，在舟中曾听柳氏“谈隋唐间稗官家言”。可见，柳特别擅长演说“说唐”一类的故事。清初蔡湘在龚鼎孳席上听了柳敬亭的说书以后，赋诗云：

> 晋阳龙起说兴唐，铁马金戈旧事长。草昧君臣私结纳，乱离豪杰走关梁。听来野史风云骤，貌出凌烟剑佩庄。侧耳长宵俱上客，明灯高映六街霜。

“草昧”二句，可见柳敬亭讲“隋唐”还是偏重隋末英雄起事、君王礼贤下士、英雄与英主遇合等传奇故事。读者从蔡湘这首诗中能体会到柳敬亭在演说《说唐全传》时所带来的强烈的感染力，也反映了“兴唐”故事在当时所受的热烈欢迎的盛况。直到康熙间，柳氏已到晚年，余怀的《板桥杂记》还记载他演说“秦叔宝见姑娘”（即在北平遇到罗成的母亲、秦的姑母）的故事。由此可知，《说唐》还以说书形式得到广泛流传。这些后来也影响了文本。

### 2.“说唐”系列文本

“说唐”系列，就现存的小说来说，大致包括：

(1)《隋唐两朝志传》：本书题“东原贯中罗本编辑”，“西蜀升庵杨慎批评”。12卷，122回。有明万历己未（1619）金阊书林龚绍山刊本。版心题“隋唐志传”。此书国内已不见有藏本，日本尊经阁文库有藏。承同事石昌渝先生据日本藏本复制，携回国内得以寓目。下简称《隋唐》。

---

[1] 转引自胡士莹《话本小说概论》，P377。

（2）《唐书志传通俗演义》：此书前题“金陵薛先生的本”，“鳌峰熊钟谷编集”，或题“红雪山人余应鳌编”，或不题撰人。8卷，90回。有明嘉靖癸丑（1553）杨氏清江堂刊本。全名《新刊参采史鉴唐书志传通俗演义》，别题《秦王演义》。另有万历间世德堂本。下简称《志传》。

（3）《大唐秦王词话》：此书题“诸圣邻（署名淡圃主人）著”。8卷，64回。此书是韵白夹杂，是说唱体，类似今之唱本。有明万历刻本传世。1956年文学古籍刊行社据此本影印出版。下简称《词话》。

（4）《隋唐演义》：此书全称为《徐文长先生批评增补绣像隋唐演义》，书前不题撰人，《叙》后署“山阴徐渭文长撰”。10卷，114节。有“武林书林”刊本传世。巴蜀书社据此本校点，1995年排印出版，收入《明代小说辑刊》第一辑。下简称《演义》。

（5）《隋史遗文》：此书卷端题“剑啸阁批评秘本出像隋史遗文”。12卷，60回。《序》后署“吉衣主人题于西湖冶园”，知此书为明末袁于令批评修订。有明崇祯癸酉（1633）刊本。今人宋祥瑞据此本点校，有北京大学1988年排印本。下简称《遗文》。

（6）《大隋志传》：4卷，46回。孙楷第《中国通俗小说书目》云，“实即割裂褚人获《隋唐演义》前半而成”。将原有的47回的文字删节成46回。

（7）《隋唐演义》：此书署“剑啸阁、齐东野人等原本，长洲后进没世农夫汇编”。没世农夫即清初褚人获。20卷，100回。此书多次刊刻，较早者有康熙十四年（1675）序刊本。

（8）《残唐五代史演义传》：署名罗贯中撰。8卷，60回。此书演绎五代史，所谓罗贯中撰，显系伪托，因为，此书最早著录于万历末年。

（9）《说唐前传》：此书全称《说唐演义全传》，署“鸳湖渔叟校订”。10卷，68回。此书刻本甚多，最早者有乾隆元年（1736）的“如莲居士序”本。

（10）《说唐后传》：鸳湖渔叟撰。55回。“此本据《隋唐两朝志传》

七十则至第九十八则改写，叙述罗通征北和薛仁贵征东二事。"[1]有乾隆四十八年（1783）观文书屋刊本。

（11）《说唐薛家府传》：又名《薛仁贵征东全传》，题："姑苏如莲居士编次"。6卷，42回。此书基本上是《说唐演义后传》的后部分。

（12）《征西说唐三传》：又名《异说后唐传三集薛丁山征西樊梨花全传》。10卷，88回。署名"清中都逸叟"撰。"本书以《说唐演义全传》（《说唐前传》）为初集，《说唐后传》为二集。故名《征西说唐三传》。《说唐后传》书末云：'还有薛丁山征西传唐书，再讲。'所谓'薛丁山征西传唐书'即指本书"。[2]

（13）《瓦岗寨演义传》：清朝梁朗川撰。5卷，20回。书叙隋末单雄信、王伯当、秦叔宝、程咬金、徐茂公、罗成、魏征等瓦岗寨聚义事。孙楷第《中国通俗小说书目》认为，此书"析《说唐全传》前半为之"。有清咸丰十一年（1861）富经堂刊本。

如果再加上近代评书艺人的演说记录稿，如《兴唐传》、《兴唐后传》、《忠义响马传》、《薛家将》、《薛刚反唐》、《罗通扫北》等等，可以说有数十种之多。这些通俗小说题材相同，但侧重点不同，主题有区别，人物形象塑造上也大有差异，其间的种种异同反映了作者或改编者不同的思想意识。我们通过这个系列故事的演变，可以看出许多在中国通俗小说史上应予关注却又很少有研究者注意的问题。例如：

（1）古代以历史为题材的小说，可大体分作编年讲史与英雄传奇两个系统；

（2）文人与游民知识分子对于历史事实在认知与表现上的差异；

（3）这类题材的说书人的演播本（不少翻刻成书）和据此改编的通俗民间戏曲，对百姓生活与斗争中所产生的广泛而深刻的影响及所起的作用，等等。

在诸多说唐故事的传本中，现仍有明代刻本传世的是《隋唐》、《志传》、《词话》、《演义》，其中最早的是嘉靖时清江堂刊本《唐书志传》，

---

〔1〕石昌渝主编《中国古代小说总目》，P357。
〔2〕《中国古代小说总目》，P528。

其他三种皆有万历刻本。这四种本子也表现出两种倾向，一类按照历史真实铺叙故事；一类注重艺术虚构和塑造传奇英雄。《隋唐》与《词话》离历史较远，其中多荒诞不经之言。孙楷第的《日本东京所见小说书目提要》和柳存仁的《罗贯中讲史小说之真伪性质》[1]对《隋唐志传》皆有所论证。夏志清在为《隋史遗文》台湾版的序中也说："《隋唐两朝志传》第七十二回'黑闼箭射罗士信'，正史里搀入了说书传统的材料，叙述较详。征讨刘黑闼的不是李世民，却是建成。虽然罗士信是秦王手下借来的大将，后被乱箭射死。"《词话》与此情节大体相似。因此，孙楷第认为《隋唐》出于《词话》。柳存仁虽然不同意这种意见，但这两部书属于同一系统的结论是不能否定的。我认为《隋唐》似较《词话》早出，因为从通俗文学发展来看，一般是先有散文体，再改编为说唱体和韵文体的，反之者则较少。另外，《隋唐》、《词话》所共有而不见于《志传》和《演义》的情节，往往是《隋唐》简而《词话》繁，如果《隋唐》产生在前，从中可以看出由简到繁的发展痕迹。如秦王李世民到北邙山看射猎被李密俘虏事、王世充向李密借粮背德事、李密军粮被天鼠盗走事、李密降唐后被李世民"十次羞辱"事、尉迟敬德出身经历及投军事等等，在《词话》中都是较为精彩的情节，并用韵语反复描写，语言也很生动；而在《隋唐》之中却叙述简略，往往一带而过。像《词话》中所写的尉迟敬德武艺高超多次鞭打唐将，徐茂公用尉迟敬德的英武的画像刺激身在王世充营垒中的秦琼投唐等细节，在《隋唐》中是根本没有的。这些情节都具有戏剧效果，通俗文学的作者一般喜欢制造这类情节，以耸观众之视听。如果《词话》在前，不会在《词话》中有，而《隋唐》里却轻易删除的。从这两点看来，《隋唐》在前，《词话》后出，大约是没有问题的。当年孙楷第先生东渡日本，读日本所藏中国通俗小说，时间仓促，《隋唐》又只在日本有藏本，可能没有深入比较研究，才误认为《词话》在前，《隋唐》在后。

与《隋唐》、《词话》不同的是，《志传》、《演义》则竭力向史书靠

---

〔1〕见刘世德所编《中国古代小说研究》。

拢。这两部书简直就是敷衍《资治通鉴》而成，有些段落直取《通鉴》原文，只是稍加变动而已。如《演义》第五节写翟让起义一段：

时韦城一人姓翟名让，为东都法曹，坐事当斩，狱吏黄君汉见让骁勇，心欲释之，夜谓让曰："观汝一表非俗，抱此英杰，岂能守死狱中乎！"让大惊，问其故。君汉曰："汝有冲天之志，只未遇主，枉受此难。"君汉即破械扭出之。让再拜曰："让蒙再生之恩，则幸矣。朝廷一闻，必加罪曹主，如此奈何？"因呜咽泣下。君汉怒曰："本以公为大丈夫，可救生民之命，故不顾其死，以奉脱。奈何反效儿女子，涕泣相谢乎！君但努力自免，勿吾忧也。"遂亡去。

《徐文长先生评隋唐演义》第五节

韦城翟让为东都法曹，坐事当斩。狱吏黄君汉奇其骁勇，夜中潜谓让曰："翟法司，天时人事，抑亦可知，岂能守死狱中乎！"让惊喜曰："让，圈牢之豕，死生唯黄曹主所命。"君汉即破械出之。让再拜曰："让蒙再生之恩则幸矣，奈黄曹主何！"因泣下。君汉怒曰："本以公为大丈夫，可救生民之命，故不顾其死以奉脱，奈何反效儿女子涕泣相谢乎！君但努力自免，勿吾忧也！"让遂亡命于瓦岗为群盗。

《资治通鉴》卷一八三

第三十六节写王世充部下二将秦琼、程咬金投唐的一段：

只见叔宝、知节领本部人马往西奔走，将离郑阵百步许远，二将下马，遥望世充拜曰："仆感公厚礼，深思报效。见公多猜忌，信谗言，非吾托身之所，请从此辞。"言罢，二人翻身上马投奔唐阵。

《徐文长先生评隋唐演义》第三十六节

世充与唐兵战于九曲，叔宝、知节皆将兵在陈，与其徒数十骑，西驰百许步，下马拜世充曰："仆荷公殊礼，深思报效，公性猜忌，喜信谗言，非仆托身之所，今不能仰事，请从此辞。"遂跃马来降。

《资治通鉴》卷一八七

读者自可看出它们的相似程度。不仅如此，《志传》和《演义》中还在每卷之首注明此卷取某年至某年之事。如《演义》第一卷便标明"自隋文帝仁寿四年改炀帝大业元年起，至大业十三年，迄于恭帝侑义宁二年，共十三年事"；第二卷"起隋恭帝侑义宁二年即唐高祖武德元年，止隋越王侗皇泰元年，首尾凡一年实事"。这种写法简直与《资治通鉴》一样。《志传》甚至还直录《资治通鉴》的作者司马光的评语和《纲鉴易知录》中的"纲目断云"。这些断语虽然大多卑之无甚高论，但是从中可见小说作者与浪迹江湖的游民知识分子不同，他们不太考虑小说的读者与听众面的广狭问题，不注重这类作品可接受性的问题，而是一味地向史书靠拢，仿佛加上这些"断语"就表现出自己多么"高明"一样。因此孙楷第对这类作品的批评是有道理的。他说：

小儒沾沾，则颇泥史实，自矜博雅，耻为市言。然所阅者至多不过朱子《纲目》，钩稽史书，既无其学力；演义生发，又愧此槃才。其结果为非史抄，非小说，非文学，非考定。

《日本东京所见小说书目》

《志传》、《演义》是编年讲史一类，《隋唐》、《词话》则近于孙楷第所说的是"市人揣摹"出的作品，也就是我所说的是游民知识分子的创作。这些人"勇于变古，唯其有变古之勇气，故粗糙而尚不失为活泼"。例如，《演义》第九回"唐高祖袭封履历，李世民倡义起兵"，写裴寂利用隋朝宫妃引诱李渊，使其犯了混乱宫闱的弥天大罪，迫其起兵造反，这个过程只用了一句话"选晋阳宫人有美色者私侍渊"。《隋唐》第九回"文静世民议大事"在写这个细节时便较详细了。《演义》只有 12 个字，

在《隋唐》中发展为近1000字，而且“宫人”被写成具体的张、尹二妃，并细致地描写了裴寂对张、尹二人的动员和她们陪侍李渊的过程。这样，“史”就变成了小说。在战争场景的描写、人物外貌和心理的刻划上，《隋唐》都比《演义》进了一大步。《隋唐》与《词话》在叙事上已经偏离了《资治通鉴》的编年史的系统。它们基本上是按照秦王李世民的活动为主要线索加以演绎铺排，紧扣住李世民协助李渊在太原起兵和统率大军东征西讨，逐个削平群雄取得一统天下的过程，很少枝蔓。然而，它们也只是在不照抄史书这一点上体现出艺术上的进步，至于书中大量采用的民间传说和神话，则十分粗糙、可笑。特别是《词话》中反映游民对游方道人和迷信职业者（书中称为“阴阳”）的盲目信任，尤其荒唐。其原因有两条，一是反映江湖艺人文化程度低下，专好言“怪、力、乱、神”，相信超自然的力量；二是因为这些游方道人、迷信职业者也是游民，与作者同是江湖人，两者未免有惺惺相惜之意。书中有些未卜先知的人物，如李靖、徐茂公、桓法嗣等，无论是取胜还是失利，都能预测到，那么，为什么不主动堵住造成失败的漏洞呢？“这是天数”，这就是作者的历史观，对社会演变进程的看法简单粗陋，其作出的解释也很可笑。真龙天子李世民，每当遇到磨难就会有上天关注，不是“红光罩体”，就是金龙出现，千篇一律，很少变化。其他如，天降飞鼠把李密的粮食搬运走、六丁神教给尉迟敬德兵书战策、桓法嗣设坛借神兵等情节，以及李靖所策划的许多计谋，都十分荒诞。这些虽然比照搬史书要有点儿创造性，要生动一些；然而，由于这些游民知识分子知识浅陋，根本不了解上层人物的思想情感，也很少有历史方面的知识，他们的历史观比所谓的“小儒”更为酸腐，所以他们创作的作品构思简单、单调，前后矛盾，还有许多极不合理与十分可笑之处（如一写到行军打仗就是夜间偷寨劫营，把这当作克敌制胜绝招）。因此，从艺术上来说，明代这四个“说唐”系统的小说，都还是属于初级阶段的作品，水平是不高的。

这四个本子虽然出于所谓“小儒”和游民知识分子两类不同人物之手，然而它们有一个共同点，基本上还属于编年的“讲史”系统，《词话》虽有向英雄传奇过渡的倾向，但未完成。它们都是在讲述隋朝的灭

亡和唐朝建立的过程及其合理性。作者通过对隋炀帝好大喜功、荒淫无道、追逐享乐、不恤民情等等与儒家所提倡的“仁政”背道而驰的行为的描写，揭示了隋朝灭亡的原因。作者还认为，唐朝之所以在群雄逐鹿中最终取得胜利，不仅在于其战略战术的正确，更因为唐统治者已经上应天命，下合民心。用小说作者的话说，唐取代隋是“天数”。文士创作的讲史作品还强调，唐朝统治者对人才的笼络也是他们能够取得最终胜利的原因之一。

在“说唐”这个取材于隋唐之际改朝换代历史的小说系列的最初形态里，秦琼、程咬金这些人物的形象是不鲜明的，他们被淹没在繁杂的历史事件和众多的历史人物之中，即使有传奇化倾向的作品，突出的人物也是李世民、尉迟敬德、段志贤等。这种近于史书的“说唐”作品，是为游民和广大听众很难接受的，实际上也看不懂，在那么多的历史人物中，人们分辨不清谁是谁。人们所熟知的，塑造了众多生龙活虎般的英雄好汉形象的“说唐”作品，是后代江湖艺人们创造的。像柳敬亭这样著名的说书艺人也为之贡献了一份力量。他演出的“秦叔宝见姑娘”就是当时久演不衰的名篇。现在，我们还弄不太清是否就是他第一个把秦琼这个历史人物推上通俗文艺舞台的。据我所看到的文献资料，在柳敬亭之前，秦琼还不是“说唐”类作品中的主要人物。

## 二、游民知识分子与文人共同创作的《隋史遗文》

### 1.《隋史遗文》的出现及其所依据的“旧本”

《隋史遗文》（下简称《遗文》）的出现是“说唐”小说系列的重要转折，是“说唐”系列从“讲史”到“英雄传奇”转变过程中第一部有代

表性的作品。它仅刊刻过一次，即在明崇祯癸酉（1633）。不过，在此书之前一定还有一个“旧本”。《遗文》的批语里常常提到有一个“旧本”，或称其为“原本”。如第三回“总评”有云：

旧本有太子自扮盗魁，阻劫唐公，为唐公所识。小说也无不可。

所谓“太子”就是后来的隋炀帝杨广，“旧本”写杨广要扮装“盗魁”谋害李渊，意在为以后李渊起兵反隋作铺垫。在第三十五回的“总评”中两次提到某情节“原本”没有，或“原本”作某，此本作了改动。而且，这个“旧本”或“原本”的情节离“讲史”较远，所以批者说这样写作为“小说”“也无不可”。这所谓的“旧本”当是说书人依据的底本。在稍后一些出现的《说唐》的第八回里，写秦琼在幽州校场比赛射箭时，有段话说：

那叔宝的箭法，是王伯当所传，原有百步穿杨之功。若据小说上说，罗成暗助一箭，非也，并无此事，抑且岂有此理。

“罗成暗助一箭”，正是《遗文》上的一个情节，《说唐》称此为“小说”，那么，记王伯当传箭法的本子自然不是“小说”，只能是说书人的底本了。孙楷第也持此意见，他在《大连图书馆所见小说书目》中言及“旧本”时说：

唯观其吐属气息，诚有如于令所谓“惊里耳而不谐于情，快俗人而不根于理”者。与其谓为文人著作，毋宁认为市人之谈。如此书固以全力写秦叔宝一人者，而所记叔宝之态度见解，乃与细民同科，豪迈不群之气，甚嫌其少。其规模气象，尚不及梁山泊武二诸人，乃以貌凌烟阁上之胡国公，亦厚诬古

人，不称之至矣。余意韫玉[1]才人，其技当不止此。或本市人话本，韫玉为润色之。考余淡心《板桥杂记》有"柳敬亭年八十余，过其所寓宜睡轩，犹说秦叔宝见姑娘"之语。敬亭所说，以罗彝妻为叔宝姑母，正与此书同。则此书秦叔宝诸人事，盖是万历以后柳麻子一流人所揣摩敷衍者，于令异之，颇采其说而为书耳。

孙先生就认为《隋史遗文》不可能出自像袁于令这样的名士，极有可能是根据柳敬亭演播写出的作品。由北京大学出版社在1988年出版的《隋史遗文》的校点者宋祥瑞也说：

从袁于令在序文中对旧本的批评看，可以推测旧本比较通俗，适合读者喜欢故事热闹奇幻口味，这很可能与说书人有关。说书人为引人入胜，常采取各种传闻、记载、小说加以敷衍。

又说：

说书人讲故事，有人据以记录或改写，大概即袁于令所说的原本或旧本。

宋祥瑞校点《隋史遗文》所附《袁于令和〈隋史遗文〉》

夏志清更进一步论断说：

袁本《隋史遗文》刊出前，市面上已有了更接近说书传统的刻本。……但事实上，唯其《隋史遗文》布局设计这样精细，绝不可能是一位文人的独创，而是好几代同一地区说书人

[1] 指《隋史遗文》作者袁于令（1592—1672）。袁原名韫玉，一名晋；字令昭、凫公，号箨庭、白宾。江苏吴县人。明末诸生，工于词曲。

的心血结晶。……很可能袁于令从一位说书人手里拿到了《隋史》的话本，先把它印出来，这就是袁氏在好多则"总评"里所提到的"原本"、"旧本"。后来因为书销路很好，袁自己花了气力再把它增改加评重印。

《〈隋史遗文〉重刊序》

考之原书，这种推断是合理的。可见，"说唐"系列从"讲史"到"英雄传奇"的演变是由说话艺人完成的。

## 2. 从"讲史"向"英雄传奇"的演变

《遗文》完全改变了《隋唐》、《志传》等书的写法。虽然，它的主题仍然是描写唐朝取代隋朝的历史，但是，却以秦琼生平活动、发迹变泰为主线，生动刻画了秦琼、单雄信、程咬金、罗成等人的艺术形象。前面说过，说话艺人要取悦听众，不可能只按照历史的本来面目来演说，这样会使得整个故事形象干瘪，情节单调，缺少生活气息。如果以符合人物个性的行为和具有戏剧性的遭遇为线索安排情节，那么这部作品便能构成丰富多彩的艺术世界，从而受到听众的欢迎。这一点在《词话》中已露端倪。不过，《词话》作者选择的人物形象不是秦琼，而是尉迟敬德。在敬德出场时介绍了他牧羊出身，被乡人资助从军，又通过他"伏铁妖"、"降水怪"等情节，突出了他的神勇和他使用的兵器——铁鞭神秘的一面，但这在全书中不占主导地位，只是对他的描写比别人稍详而已。而且就尉迟敬德这一文学形象的总体来说，《词话》的描写还不够生动，缺少戏剧性。《遗文》之中，作者把书中主要描写的人物换成了在唐开国武将中地位仅次于尉迟敬德的秦琼，这原因可能是秦琼跟随李世民更久，传奇经历更多。秦琼晚年病时曾自称：

吾少长戎马，所经二百余阵，屡中重疮。计吾前后出血亦数斛矣，安得不病乎?

《旧唐书·秦琼传》

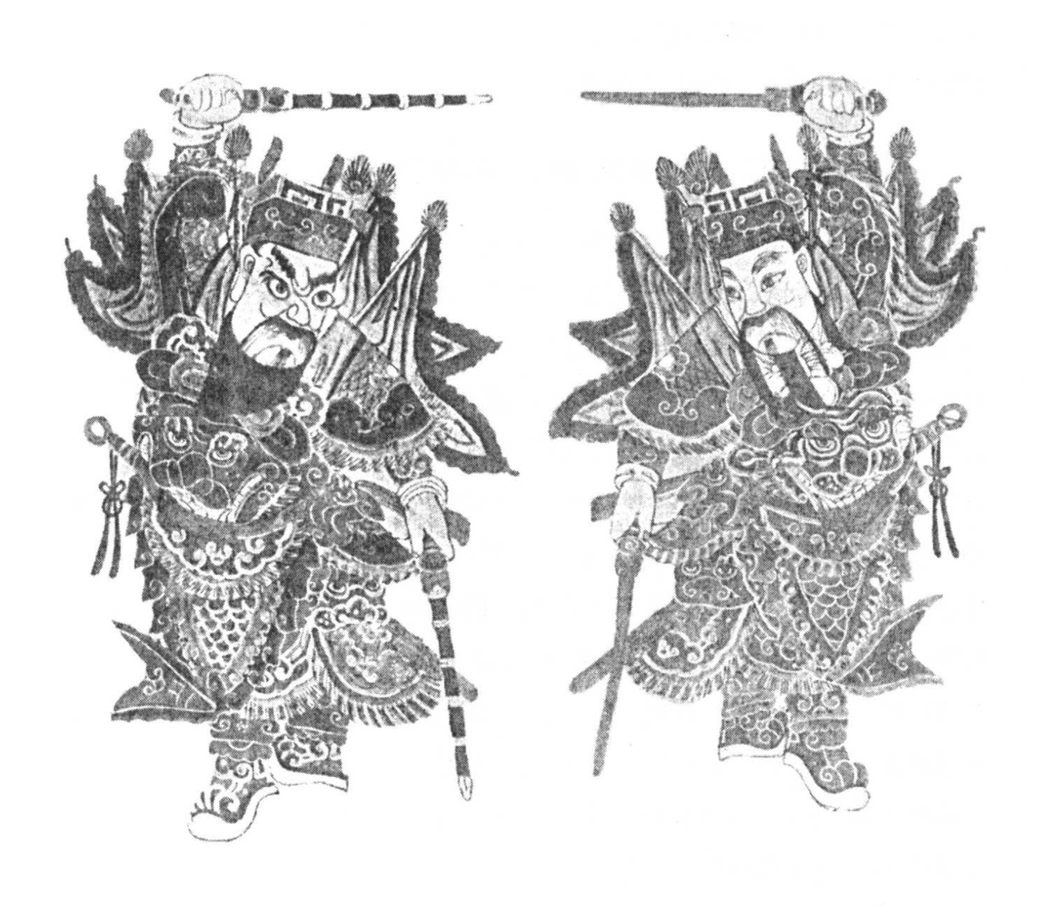


**图9.1　尉迟恭、秦叔宝门神像**

尉迟恭和秦叔宝是唐太宗李世民帐下两员大将。李世民做皇帝后，因有所惧而失眠。令尉迟恭秦叔宝为他守宫门，遂能安眠。后世遂以二人为门神。

这种悲壮的战争经历也易于激动作者与听众的心灵。《遗文》把以前按照隋唐史顺序编排的“讲史”小说，改编为以秦琼个人发迹为主线的“英雄传奇”，这是作者对“说唐”系列小说的最大贡献。

应该说，我们今天所看到的《遗文》里，在秦琼形象的描写和叙述上还是有矛盾的。例如，在第三回秦琼出场，作者对他的历史作概括性介绍时说：“到十二三岁时，便会打断街、闹断巷生事。”又言他“最懒读书，只好轮枪弄棍，厮打使拳。在街坊市上，好事抱不平，与人出力，便死不顾。”从这些叙述中可知，秦琼是个带有草莽英雄特点的人物，也是江湖艺人们最为熟悉的游民中的精英人物。可随着小说情节的发展，秦琼的士大夫色彩越来越浓。例如，他向往隐居生活：

> 若不得志，有这几亩薄田，几树梨枣，尽可以供养老母，抚育妻儿。这几间破屋中间，村酒雏鸡，尽可与知己谈笑。

他的处事原则，也变成了特别谨小慎微，注重一个“忍”字。他在潞州落魄时对势利小人王小二的忍让，和事后对有恩于他的王小二之妻的酬谢，在破劫皇杠案时对县官的委曲求全，在与齐国远游长安时的种种想法，以及念念不忘对他颇有恩遇的隋朝上官等等，都表现出文人士大夫为人处世的原则，而不像粗豪鲁莽、睚眦必报的草莽英雄。在他为李密出使唐朝时，因他曾对李渊家有救命之恩，李世民再三挽留，请他留下来在唐为官，他垂泪说：

> 秦琼武夫，荷蒙公子德意，怎不知感？但我与魏公相依已久，已食其禄，一旦背之，不义；出使不复，不信；贪利忘恩，不仁。不仁不义不信之人，公子要他何用！

这些完全是儒家的道德观念，与游民是不相干的。显然这是袁于令对“旧本”进行修订的结果。“旧本”因是江湖艺人说书时用的底本，他们必然用游民的眼光看待隋唐之间的变革和在此期间所产生的英雄人物

的；而作为文人士大夫的袁于令认为，这些情节之中，有的是属于“传闻之陋，过于诬人”的，于是他“悉为更易”，因而才成了现在这个样子。

然而，《遗文》全书的故事体系、篇章结构与主题思想是被游民知识分子确定下来的，并且这个“旧本”的整个故事体系使得《遗文》更富于文学性。作为对通俗文学特别具有鉴赏能力的戏剧家，袁于令不可能对“旧本”作根本的改动，所以新本子实际上在主题、故事情节与结构上没有特别大的变化。如果说“说唐”小说系列的讲史阶段主要是表达建立新朝之不易，歌颂打天下、坐天下的新主的话；那么，《遗文》则是要说明当统治者腐败糜烂的时期，反抗、造反便具有了合理性，并且表彰那些英勇果敢，讲义气，重然诺，敢于突破旧秩序的游民英雄。《遗文》第十八回开端便说：

> 如今人最恼的无如强盗，不知强盗岂没人心？岂不畏法度？有等不拿刀斧强盗，去剥削他，驱迫他，这翻壮士有激胡为，穷弱苟且逃死，便做了这等勾当。

虽然作者明确指出“强盗”犹有“人心”，他们是被逼才走上造反的道路，但是，作者还是称起义者为“强盗”。在具体形象的描写上，作者对起义者也是完全肯定的。不仅对秦琼参加瓦岗军是这样，即使在描写尤俊达、程咬金劫皇杠，王薄聚众起事，刘霸道被迫造反，被冤杀一家后的窦建德投入武装起义的队伍等等，作者都采取了同情和歌颂的态度。敢于鼓吹造反虽然是江湖艺人们的游民性质所决定的（游民群体的天然的反社会性，容易引起反抗既存秩序的人们的共鸣），但也与士大夫对《遗文》的修订有关。文人士大夫的帮派意识比较少，他们往往把游民的反社会行为改编成为追求普遍的正义而进行的奋斗。游民造反也许就为了吃饭或个人发达，但到了文人士大夫笔下，其目的便会被拔高，如反对暴政、反对奸臣当道、追求普遍正义等等。与上述相反，《遗文》“旧本”的作者，则把书中敢于走上反抗朝廷道路的人们加以改造，将

他们平民化，甚至游民化。隋唐改朝换代之际，许多英雄都是贵族出身，有些还在隋朝做过官。江湖艺人常常自觉或不自觉地把他们钟爱的英雄人物变成与听众或说书人有类似身份的人。我们将《遗文》中的英雄人物与史书记载的这些人物的身份相比较；可以明显看出江湖艺人对这些历史人物的游民化改造。例如，《新唐书》记载秦琼“少长戎马”；[1] 程咬金曾“聚徒数百，共保乡里，以备他盗”；徐茂公则是“家多僮仆，积粟数千钟”的豪富。[2] 总之，隋末唐初起兵反隋而争夺天下者，多是所谓的“山东豪杰”。陈寅恪在《论隋末唐初所谓“山东豪杰”》一文中指出，这些“山东豪杰”实乃是一群胡汉杂糅，性格勇强，工骑射，善战斗，务农业而又有组织的集团，多是北魏六镇鲜卑贵族的后裔。而在《遗文》中他们都变成了游民或接近游民的角色。秦琼成了山东历城县的小吏（按隋唐之际的“山东”与明清间的“山东”所指的根本不是一个地理概念）；程咬金则是无业游民；徐茂公变成云游四方的道士。这种改动不仅使他们的身份与听众接近，从而易于接受，而且突出了书中主人公们“发迹变泰”的过程，这正反映了江湖艺人的个人追求和社会理想，也使得生活与挣扎在下层社会的人们和一无所有的游民羡慕不已，从而在心理上获得一种满足。

因此，“说唐”系列的编年讲史的作品与历史接近，其中大多数故事见于史书记载。特别是其中属于“占哔小儒”的著作，还以书有出处而自豪。《遗文》则以虚构为主，成为真正意义上的小说。

《隋史遗文》从“讲史”向“英雄传奇”的演变，是就主要倾向来说的。它到第三十六回“隋主远征影国，郡丞下礼贤豪”以后又逐渐向“士马金鼓”的“讲史”故事转化。这种转化虽然与小说情节的发展有关，但更为重要的原因是，转化的结果，使小说的思想情绪向符合主流意识形态的规范靠拢，如写“李渊晋阳起兵”、“李密投唐复反”等，这些都不是江湖艺人的路数，体现了士大夫的审美取向。

---

〔1〕 1995年，山东济南市内发现秦琼父亲秦爱的墓志铭，从中得知其曾祖父秦孝达、祖父秦方太、父亲秦爱三代均系魏、齐两朝文职官吏。

〔2〕 均见《新唐书》各人本传。

### 3.《隋史遗文》进一步的士大夫化

《遗文》对已经不传于世的“旧本”或“原本”的修改，使得原书中由于说书人参与创作而渗入的游民意识受到削弱。在《遗文》出版后63年，褚人获的《隋唐演义》出版了。[1] 褚氏是袁于令的同乡后辈，其著《隋唐演义》受到袁氏的影响是很自然的。他在序中说：

> 昔箨庵袁先生，曾示予所藏逸史，载隋炀帝、朱贵儿，唐明皇、玉环再世姻缘事，殊新异可喜，因与商酌，编入本传。以为一部之始终关目，合之《遗文》、《艳史》，而始广其事，极穷幽仙证，而已竟其局。其间阙略者补之，零星者删之，更采当时奇趣雅韵之事点染之，汇成一集，顿改旧观。

这个“旧观”是包括《隋唐》、《志传》、《遗文》以及《遗文》之“原本”等的。“顿改旧观”使原来近于话本的《遗文》进一步文人士大夫化。特别是褚氏从齐东野人等文士创作的《隋炀帝艳史》(即《艳史》)，吸取了许多情节，有的甚至是照抄原文。如《艳史》第二十一回“狄去邪入深穴，皇甫君击大鼠”，从回目到内容都被原封不动地搬到《隋唐演义》的第三十二回。这样，把基本上已经脱离了讲史系统而转向了英雄传奇的《遗文》，变成了英雄传奇与讲史捏合的杂拌。《隋唐演义》的内容基本上是隋炀帝的荒淫史、唐朝的开国史和秦琼、程咬金等下层人物发迹史的拌合，缺少统一而明确的主题。不同来源的文字，其风格也有差别，《志传》多抄史书，文字枯燥；《遗文》是文人创作的通俗小说，注重人物形象的塑造和情节的巧妙安排；《艳史》也是文人创作的小说，注重用艳体诗词描写美丽的风景和美人的风貌。把文字风格差异如此之大的作品硬捏合成一本书，在艺术上不可能成功。作者大量吸收了《遗文》成功的人物描写（如对秦琼落难卖马那一段几乎全袭《遗文》)，而

---

[1]《遗文》仅在明崇祯六年（1633）刊刻一次，《演义》初刊于康熙三十四年（1696)。

忽略其情节的安排；照录《艳史》文采斐然的描写，而又与全书的风格不够协调；有意向史书靠拢，又采用许多江湖艺人的创造。这就显得不伦不类。《隋唐演义》总的说来比较适合文人士大夫的口味，比较适合阅读，所以曾多次刊刻，流传较广。然而，江湖艺人在演说评书时却不用它作底本，因为这三条线索很难有机地融合在一起，全书的情调也是多文人气，少游民气。

## 三、作为游民知识分子作品的《说唐》

### 1.《说唐》是江湖艺人的作品

说书人用的底本是《说唐》，其全称为《说唐演义全传》，有乾隆初年崇德书院刊本。常见者有乾隆四十八年（1783）刻本署名“鸳湖渔叟校订”，前有“如莲居士”写于乾隆元年（1736）的《序》。这个本子内容就比较单纯了，它摆脱了《隋唐演义》所设置的套路，主要是以秦琼、程咬金、单雄信、罗成、王伯当、徐茂公等人的传奇经历为线索，展示了他们的英雄性格和他们在社会大动乱时期的生活选择。书中比较集中地反映了游民知识分子的思想意识和情绪。前面说过，游民的群体性格和思想意识，与宗法社会中过着较为稳定生活的士农工商有很大不同，他们对既定的社会制度不满，甚至反抗既存的社会秩序。在皇权专制社会各个阶层里，游民最富于进击精神；他们注重眼前利益，不甚关切与实际利益无关的东西；他们脱离或背离主流的意识形态，儒家思想对社会成员的规范，他们不能或不愿遵守；为了生存，游民必须要结成团体，他们推崇和信仰游民群体的纽带——义气。这些思想都在《说唐》中有不同程度的反映。

由于《说唐》是几代说书人累集的作品，他们的思想意识不能不反映到小说中去，而说书人是浪迹江湖的游民知识分子。《说唐》在《遗文》原本的基础上，更进一步把其中的主人公游民化。而且书中最精彩、最感人的情节都是在游民行为、游民道德观得到充分表现的时候。如秦叔宝落魄潞州卖骏马和单雄信对他援救，绿林豪客单雄信挥金全义友，程咬金卖柴扒，程咬金劫皇杠，秦琼烧捕批牌票，贾家楼结拜，瓦岗寨举义，程咬金当皇帝等等（这些片断几乎都被编成戏曲，在舞台上广泛传播)。至于那些谋臣用计，武将交锋，战场取胜，宫廷政变，大多于史有据的情节，反而没有什么意思。这与作者对所写生活的熟悉程度和对所写内容倾注的力量和情感有关。试想，单雄信对于落难秦琼的关照会感动多少孤独而需要他人帮助的游民；秦琼作为官府的爪牙，本是反社会的游民们的对头，可是他在关键时刻为了朋友烧了捕批牌票，坚决站在犯法者的一边，这种“义气”会激动多少与官府对立的游民！正因为此，《说唐》才在江湖艺人的口头具有无限的生命力。这些故事写得十分精彩，是因为游民的生活和性格是江湖艺人最了解的。而那些上层社会的活动以及帝王和高官的思想感情，则多靠艺人们的猜测与推想，所以于史有据的部分反而写得不大成功。

### 2.《说唐》中人物形象的游民化

《说唐》中一号主人公还是秦琼，这点与《遗文》相同，但《说唐》大大增加了二号主人公程咬金的故事，甚至让他当了三年瓦岗寨的假皇帝——混世魔王。这是毫无历史依据的。为了编造这个情节，作者甚至割舍了瓦岗寨第一任真正的领袖翟让及其事迹。“说唐”系列的其他作品，如《隋唐》、《志传》、《演义》、《遗文》、《隋唐演义》（褚人获本）等皆有翟让。后世说书人，在讲到瓦岗寨故事时虽然恢复了翟让这个人物，但还是让程咬金三斧战胜翟让，被众兄弟推为大德天子，建立了大魔国。这个情节具有象征意义，作者让程咬金这个不折不扣的游民登上皇权专制时代的权力顶峰，它代表了游民群体的期望与理想。作者特别钟爱程咬金这个形象，因而对他的一言一行作了十分精彩地描写。程咬

金的经历是卖柴扒、卖私盐、靠打斗吃饭，后来当了响马，成为正式的为主流社会所不容的“盗匪”，一直到做假皇帝。而且程咬金自做响马以后，响马就成了他的“专业”了，只要一当不成官儿，就会张扬要回去干本专业——做响马。而且，他还处处以响马自居、自豪，毫不以做响马（也就是土匪）为非、为耻。后世说书人甚至把《说唐》直称为《响马传》，甚至再加上“忠义”二字以褒美，与此书精神是一致的。程咬金许多蛮不讲理的行为（如卖私盐、卖柴扒时的强买强卖），作者都抱着欣赏的态度去描写，这表现出他们的立场与价值取向。在对游民生活与游民价值的肯定这一点上，它甚至超过了《水浒传》的作者。《水浒传》中的宋江还带着一些士人的特点，如忠君意识、忍让精神以及舞文弄墨、吟诗作赋等等，而《说唐》中的程咬金则没有一点文人士大夫气味，甚至一字不识，完全是个不折不扣的游民。但《说唐》的作者却让程咬金一度登上了帝王的宝座（而不是让在江湖上最有威望，最讲义气，颇有些像宋江的秦琼来当“假皇帝”，这一点也值得玩味），实现了游民的最高向往。《西游记》中的孙悟空在大闹天宫时所说的“皇帝轮流做，今日到我家”，正是把游民这种最高向往神话化了，表现出了游民对现存社会秩序的对立和敌视，以及政治上主动进击的精神。《说唐》所表达的思想意识，是与“说唐”系列中的《唐书志传》之类近于讲史的作品（《唐书志传》这类讲史作品只肯定最终取代隋王朝的唐朝统治者的反隋造反活动）大不相同的，更是与严君臣之分的儒家主流意识形态大相悖谬。

### 3.《说唐》中的帮派倾向

为了生存，游民注重小团体，“桃园三结义”是他们最原始的结合方式，在此基础上他们还要组成更大的团体。《说唐》中最感人的一幕就是贾家楼结拜，39 位不同性格，不同经历，不同出身，但都讲“义气”的英雄好汉结为义兄义弟。《遗文》中是没有这个情节的，单雄信等绿林英雄给秦琼母亲拜完寿之后也就四散各地，“来作德星散，如去行云飞”了，没有结拜和二劫皇杠等情节。《说唐》则增加了程咬金再

劫皇杠，被杨林抓起来，贾家楼盟兄弟为了援救结拜兄弟，便在济南仓促起义（现存的江湖艺人的演说记录本中更加渲染，有独立成书的《贾家楼》传世）。可见，游民的结合就是以从事某种非法活动为目的的，这不是生活中的偶合，而是出于小说作者的设计。当时游民已经有了自己的秘密团体，这一点在《遗文》中就有所反映，书中把单雄信写成秘密会社的首领，当王伯当通知单雄信九月二十三要为秦琼母亲拜寿时，单雄信拿了两支令箭去通知自己的拜盟弟兄。在这里作者解释说：

> 雄信又不是武弁官员，怎么用得令箭？这令箭却只是做就的竹筹，有雄信字号花押，取信江湖的豪杰朋友。观了此筹，如君命召，不俟驾而行。

由此可见，单雄信所领导的不是一般的“拜盟兄弟”了，而是有令则行、有禁则止的武装集团。也可以说，是与显性社会相对立的隐性社会了。《隋唐演义》抄此情节，在此回之后评曰：

> 单雄信邀集朋友，却用令箭，一奇也。

又说：

> 此都是无中生有，忙处无漏笔，闲处有补笔，细心点染，看者幸勿草草忽过。

把地下秘密组织的联系方法称之为“无中生有”，或看作仅仅是一种制造情节迭荡的笔法，说明了文人士大夫对游民的秘密活动是不甚了解的。《说唐》写到这个问题时，把它更具体化了。《说唐》的作者因为是浪迹江湖的游民知识分子，对这类事情是十分熟悉的。书中写到，单雄信听了为秦琼母亲拜寿的通知后说：

“原来如此，如今事不宜迟，即速通知各处兄弟，同去恭祝。”说罢，即取绿林中号箭，差数十家丁，分头知会众人，限于九月二十三日，在济南府东门会齐。如有一个不到，必行重罚。

从单雄信的口吻、行为及号箭的作用都可以看出，单雄信领导的是一个不折不扣的反社会的游民秘密组织。这种秘密组织在明代已经存在了。据《明熹宗实录》记载，天启三年（1623），汪元洪组织“票党”，他与多个和尚结为异姓兄弟，北方五人，以仁义礼智信为号；南方五人，以金木水火土为号（其组织形式与天地会类似）。他们通过散发票符发展党徒，从事秘密反明活动。另外，天启三年泉州民间出现了“一钱会”；崇祯间苏州地区游民结有“天罡党”；湖北麻城有“里仁会”等。[1]见于各种记载的秘密会社还有一些，至于没有被曝光的地下组织不知凡几。这些正是江湖艺人描写单雄信等人秘密活动的生活基础。

《说唐》之中，游民向往的归宿是瓦岗寨，它是单雄信领导的秘密组织的发展与公开化的结果。隋末群雄并起，所谓“十八路反王，六十四路烟尘”，作者都称之为“贼”；作者所肯定的只有瓦岗寨。瓦岗寨本来只是当时众多的反隋势力据点中的一个，并无特别之处，只是因为作者心目中的英雄大多在瓦岗寨中，于是便在轰轰烈烈的反隋斗争中把他们写得独树一帜，大逞威风，直接称帝（天地会会众特别羡慕瓦岗寨的威风）。这一点在《兴唐传》、《忠义响马传》等评书演播记录本中表现得更为明显。前面说过，游民的帮派意识特别强，这也反映到《说唐》之中。他们是以瓦岗寨为坐标的，尤其是程咬金做混世魔王时期的瓦岗寨。它像《水浒传》中的梁山一样，是游民心目中的圣地。凡是拥护、帮助瓦岗寨集团的，作者就肯定，反之则否定。这与“说唐”系列中的讲史作品只肯定隋，隋灭亡之后只肯定唐，而把其他与隋、唐对抗的政治和军事力量都视为叛逆反贼是大不相同的，也正反映了文人士大夫与

[1] 参见赫治清《天地会起源研究》。

游民在思想意识上的差别。

### 4. 游民对力量的盲目崇拜

游民不仅在物质财产上两手空空，甚至在精神与人际关系上也一无所有，只有个人的智力和体力才是属于他们自己的，因此游民特别爱向人们展示这一点。他们崇拜人的体力，连瘦骨嶙峋的阿Q也是如此，动不动就要与他人耍一耍胳膊（直至今日有些地方还称依靠力气称霸一方的为"耍胳膊根的"）。《说唐》之中特别引读者注目的是，作者把天下的英雄好汉分为若干等级，共有十八条好汉，如现在体育比赛中分种子队员一样，所谓天下第一条好汉、天下第二条好汉等等。今天的种子队员的排列是根据他们在以往比赛中的成绩确定的，决非排在前面的永远会战胜后面的。《说唐》却不是这样，天下第一条好汉永远会胜过第二，第二必定会战胜第三，永远不能逾越，而且两者相去甚远。《说唐》第三十三回写天下第一条好汉李元霸与天下第二条好汉宇文成都比武时，元霸比成都高出许多倍。元霸把胳膊挺直，让成都摇晃，"成都大怒，赶上来一把扯住元霸的手，用力一扯，好似蜻蜓摇石柱一般，莫想动得分毫"，"元霸把手一扫，成都扑通翻筋斗，仰后一交"。后又写道，李元霸左右手各提起一个三千斤的铜狮子，一起举起，并上下举了十余次。这就不是一般的有力气，而是神力了。后世说评书者更把他神化为"根天无把，根地无环"，否则便可以耍弄天地，大展其神威了。《说唐》对元霸神力的描写突出反映了游民对力的崇拜，这点在第四十二回中发挥到极端。当时元霸与十八路反王对抗，各路众将一齐杀上前去，高张灯火，喊杀连天。李元霸大叫一声，催开万里云，冲入阵中，却打成了一条血路，锤到处纷纷落马，个个身亡……可怜一百八十万人马，许多将士，遭此一劫，犹如打苍蝇一般，只打得尸山血海。

经过李元霸一番滥杀，一百八十万兵马，止剩得六十二万。这已经不是神话或者童话了，而是妄话或昏话了，因为其中没有美、没有对人的尊重，没有崇高，没有艺术，只有对力的痴心妄想。幸而这第一至第七条好汉都很快意外地暴死，隋唐之际的历史还是那些编次极低或根本




**图9.2　四平山故事**

《四平山》出自《说唐》。主人公是李玄霸和裴元庆。他们分别为当时“天下的”“第一条好汉”和“第三条好汉”。李玄霸，后来称他为李元霸，那是为了避康熙皇帝的讳。康熙名玄烨。从这可见这张老年画是印在康熙之前。

没有编次的，但却更近于人情的英雄好汉如秦琼、程咬金、尉迟敬德等人纵马驰骋的舞台。而那些看来神武，实际上昏妄的，但却扬名天下的“好汉”只是匆匆的过客。令人感到奇怪的是，作者既然不刻意描写他们，为什么花那么大力量去编造他们的神话呢？

### 5. 游民的复仇意识

复仇本来是生活在注重血缘关系的社会中的人们的道德准则，按说作为宗法制度的意识形态的儒家思想，应该积极倡导复仇才是。但由于社会上占主流地位的儒家思想认为中庸是天下之“大德”，又有“犯而不校”“以德报怨”等调和主义作为补充，不会把复仇的原则推到极端。而脱离了主流社会的游民则不愿意接受中庸之道，他们习惯把事情推到极端，在这点上是与游侠一致的。游侠是把报复当作美德的，而且，睚眦必报。《水浒传》中一系列残忍的复仇行为（如武松杀嫂，石秀杀海和尚，卢俊义杀李固等），正是游民极端思想的表现，也是江湖风波险恶，游民看不清自己前途的反映（正像春秋时楚国伍子胥所说：“吾日暮途远，故倒行逆施”）。《说唐》之中与秦琼对李渊家有恩这一线索同等重要的，是单雄信与李渊家有仇（李家误杀了单雄信的哥哥），这个情节在《遗文》中就出现了。《遗文》与《说唐》对单雄信形象的塑造是非常感人的，他对江湖义气，特别是对秦琼的关爱，与对李渊一家的仇视是同样执著的。如果实事求是地分析，李渊打死雄信的哥哥，只是一次误伤，并非有意与单家结仇，而且是由于受到了隋炀帝的陷害才导致这场灾难的。以雄信与秦琼的交情和秦琼与李家的关系，加上他们共同反隋的政治立场，单、李的矛盾满可以化解。然而，为了强调有仇必复和独立自主的选择，书中把单、李的矛盾写成不共戴天的，而且十分情绪化，最后宁肯死也不能降唐。这正体现了游民对这个问题的认识。

《说唐》在塑造人物形象时，与《遗文》也有差别。《遗文》是文人士大夫修订的，在塑造人物时有着明显的文人化的倾向，很少有“怪、力、乱、神”，比较接近人情；而《说唐》则爱制造荒诞不经的情节，塑造的人物形象也偏向于“怪”，用“怪”去吸引听众和读者。无论是写何

种人都不脱游民色彩。如秦琼在《遗文》中是文质彬彬的，到了《说唐》就恢复了他的游民的粗豪本色。卖私盐的程咬金一派匪气更不用说，即使像伍云召一类的隋朝高官，出言也是一口的江湖气、土匪气，根本不像太守一级的地方大吏。当伍云召遇到了山大王雄阔海，而且在雄阔海自报了家门以后，他马上说："本帅今日意欲与你结拜为兄弟。"这哪里是什么出身名门的高官显要，分明像走江湖的豪客了。作者无论处理什么题材，他们生活的经验和对生活的认识与理解都不能不反映到作品中去。同样是一个人物，如秦琼或程咬金，《遗文》与《说唐》两书，由于作者的差别便反映了不同的思想意识。

在艺术上，《说唐》与《遗文》相比是个大倒退，但是通俗戏曲的改编和评书艺人的演说都用《说唐》作底本，其原因在于《说唐》之中所反映出的游民的历史观、人生观、审美观，与表演者、演播者的是一致的，《说唐》中的思想意识也易于被广大的游民听众所理解。夏志清说这是"劣币通行，良币就被藏了起来"。这是文人或者说是小说家的看法，对于以广大游民为对象的演说者和游民听众，却不一定是这个意见。

## 四、背离了社会主流思想的游民意识

游民不是社会中的新兴力量，而是从宗法社会这个网络中流离出来的零余者，因而，这个网络在他们身上留下许多印痕。他们的思想意识的代表者与群体情绪的表现者，即游民知识分子，也不会与他们存在着巨大的差异。我们说他们背离了社会主流意识，并非是说他们发现了或接受了某种新的意识形态，而只是把主流思想倒过来罢了。作个不恰当

的比喻，如果说当时的主流意识形态是只漆雕斑斓的手杖的话，那么游民意识只是剥落其雕饰，把它颠倒过来使用罢了。

例如天命论、英雄史观，是中国古代社会的人们对于历史变革的普遍看法，统治阶级、士农工商、游民等概莫能外。作为主流意识的表达者，文人士大夫在阐释这些概念时基本上是用的儒家思想。讲“天命”，不只是那高高在上主宰人间万类的神灵，而是强调“天听自我民听，天视自我民视”，重视民心的向背，在明智的统治者的心目中，“天命”就是民心；而处于社会最下层的游民却把“天命”看成一种神秘的力量，它是历史绝对的支配力，这是任何力量都无法改变的。游民知识分子创作的通俗小说和通俗戏曲中，对“天数”的相信已经达到痴迷的程度。这一点，在《词话》与《说唐》中有极充分的表现（如《词话》中写李世民被李密俘虏，《说唐》写李元霸之死，都是不能改变的“天数”）。中国的游民大多来源于农民，他们虽然脱离了宗法社会的共同体，去独自闯荡江湖，但是由于缺少必要的经济文化条件，他们的个性发展仍不成熟，在命运面前感到迷茫；他们对社会的认知程度很低，在强大的社会势力面前，有一种无力感，因此，他们反而没有士大夫的思想家们更能意识到民心与人的力量（实际上民心向背问题就是孟子提出来的）。

在历史变革中，游民们更是盲目崇拜武力，特别是个人的勇武和蛮力，在他们眼中，战争就是个人凭着武力单打独斗。这与宋代以后官吏的文人化和“尚武”之风下移到游民阶层有关。且不说，作为主流意识的儒家在处理社会问题时，总体上是主张以德服人的，即使在战争问题上也主张德、智、勇并用。我们在“说唐”系列以讲史为主的作品之中还可以看到，谋臣智囊运筹帏幄和广大将领士卒冒死苦战的情节。“讲史”的作者认识到在战争中，战略战术是起决定作用的，士兵的数量与质量也是战争胜负的极重要因素。这可能是他们照抄《资治通鉴》或《通鉴纲目》的结果，所以，这些作者虽然是孙楷第先生所说的“小儒”，但其历史观还是文人士大夫的。而从《说唐》这类江湖艺人的作品中，我们看到的只是，“十八条好汉”在按照“天数”和他们的排列次序逐渐淘汰，只因为唐还保有“十八条好汉”中的第十六条好汉秦琼，才赢

得了最后的胜利。另外，我们在上面所例举李元霸独战一百八十万军马的故事，这在有理智的文人士大夫笔下是绝不可能出现的；而游民知识分子却把它作为一个“精彩”的情节大肆渲染。因此，同样是英雄史观，文人士大夫认为历史的演变取决于“天将降大任于斯人”的帝王将相、社会精英；而游民知识分子则认为是由他们中间的“勇敢分子”决定的。

游民知识分子在审美观、艺术观方面也与文人有显著的区别，特别是以历史为题材的作品。由于游民们文化水平低，历史知识有限，很难营造和再现历史氛围，只是善于以自己现实生活的经历去填充故事环境的空白，加上他们对游民中“勇敢分子”的崇拜，于是，讲史小说通过他们的改造往往离历史越来越远，成为带有草莽气质的英雄的传奇。例如，“东西汉”变成了刘秀、姚期、马武的故事，《明英烈》变成了朱元璋、胡大海、常遇春的故事，而且，都是一个套路。当然，这些演变的脉络没有“说唐”那么明显，但确实是客观存在的。一切历史都被格式化了，一切帝王将相都被草莽化了。夏志清也说：

> 编写最早的演义小说，通常最接近正史，演义的主角也就是该段历史里的中心人物。
>
> 《〈隋史遗文〉重刊序》

而英雄传奇则着重表现作者所推崇的人物，这些人物未必就是“该段历史里的中心人物”。不是“中心”，就必然疏于记载，这就给了作者许多想象的余地。这也是英雄传奇比“编写最早的演义小说”更富于文学性的地方。

另外，这些以英雄传奇为题材的通俗小说，人物类型化、脸谱化的倾向十分严重。如《说唐》中的徐茂公与《三国志演义》中的诸葛亮、《水浒传》中的吴用便有血缘联系；秦琼有点类似关羽、宋江；程咬金则与张飞、李逵、鲁智深有些瓜葛。其他以历史故事为题材的英雄传奇就更是如此。这与江湖艺人说书时都有固定的套路有关。程式化几乎是

中国传统文艺作品共有的特征，在为市场服务的通俗作品中尤为明显，因为程式化的作品可以批量生产，降低成本。而且程式化的通俗文艺作品养成了只能认同固定程式的读者。

我们从对“说唐”小说系列变化过程的个案考察中可以看出，游民知识分子（包括有文化的江湖艺人），对于古代通俗小说的形成与演变有着重大的影响，他们的群体意识与思想情绪渗透到这些小说的思想内容之中，并传播到民众中去，影响着民众的思想意识，甚至波及到历史运动的进程。这些不仅是文学史上的问题，也是社会史上的问题，是值得我们深入研究的。

# 第十章

# 明中叶以后
# 游民的发展和组织化过程

戏曲是仪式化了的生活。

中国自宋代以来各种有民众参加的大型活动，如祈雨、禳灾、拜神、走会，以及政治性的活动：如誓师、凯旋、献俘祭祀，乃至被压迫者的造反等等，都带有戏曲化的成分，人们自觉或不自觉地模仿着戏剧演出，把自己想象为其中的英雄。

本章所讨论的游民组织化过程是在通俗文艺作品影响下进行的。这些通俗文艺作品是指江湖艺人和游民知识分子所创作的，其中蕴涵着强烈的游民意识的作品。这些作品为广大游民所喜爱，渗透到游民的日常生活中去，从而成为他们行为的指南。游民的组织化过程是由于生存和生活的需求所决定的，同时又是在这些具有强烈游民意识的通俗文艺作品的影响下完成的。可以这样说，游民的组织化过程正是对这些通俗文艺作品的接受过程。如果没有生存和生活的需求，游民也没有必要组织起来，有时小孩子也模仿《三国志演义》中桃园三结义的样子结拜为义兄弟，那不过是游戏罢了，既不会持久，更不可能去履行结拜的义务。游民感到只有组织起来才能与主流社会对抗，这不仅是为了生存，也是争取发展的唯一途径。如果没有通俗文艺作品的帮助，他们的组织活动可能要走很多弯路。这些文艺作品把如何组织，组织起来要遵循什么原则，都告诉了处于社会底层极不安分的游民（这一点后面还要细谈），让他们掌握了这“金不换”（游民秘密组织称流行于其组织之内的、指导他们思想行动的文件为“金不换”）。虽然游民的最高级的组织形式——秘密会社的创始人在组织原则，特别是在组织技术上有许多发明和贡献（如天地会的组织和联系方式），但是他们的思想灵感还是来自通俗文艺。

江湖艺人自认为，他们与游民的秘密组织是同处于一个空间的，即同属于江湖，都是隐性社会的组成部分。组织起来的游民大多是要从事违法活动的，甚至积极与主流社会对抗。职业违法活动者是被江湖认同的。上个世纪江湖艺人称江湖上的坑蒙拐骗者为“生意人”，把他们的活动称之为“生意”；《水浒传》写十字坡开黑店的张青说，他的黑店有

三种人“不可坏”，包括“云游僧道”、“行院妓女”、“各处犯罪流配的人”。这也反映了江湖艺人对违法犯罪者的同情和对其他有游民身份者的认同。

一二百年来，许多城镇的码头都被秘密帮会把持着，江湖艺人闯码头、拜码头，少不了要和“码头大爷”打交道。这些“码头大爷”在剥削艺人的同时，也对他们提供保护。因此，江湖艺人们熟悉秘密帮会的内幕，有的艺人就是帮会的成员（个别秘密会社拒绝所谓“下九流”者入会，但并非普遍现象），他们自觉不自觉地把帮会活动的内幕以通俗文艺的形式表现出来。我们在上一章里讲过，产生于明末清初的通俗小说《隋史遗文》中，就写到了以单雄信为首的绿林秘密组织，他们有秘密联络网，有联络信使，有联络暗号，对于这些，批点《隋史遗文》的文人感到非常奇怪。这个情节表现出当时地下秘密组织的成熟，也反映了江湖艺人对于江湖黑道诸事的熟悉，而且，这些社会现象马上就反映到他们所创作的通俗文艺作品里。因此，笔者认为，游民的组织化过程几乎是与通俗文艺同步发展的。

## 一、明中叶以后的人口、流民与游民

### 1. 明代中叶以后的人口

古代的小农社会里，由于生产力和社会结构的限制，人口总量和耕地之间的比率有个“度”，如果人口增长超过这个“度”便容易产生游民。一般说来，每人平均占有土地应在四亩以上，这样才能保障粮食的基本供给，不至于产生大量的游民、流民。明代初年由于长期的战乱，人口大幅度降低。葛剑雄的《中国人口发展史》认为，洪武三年（1370）

为明代人口的谷底，此年的全国人口大约有6000万。一些地区的人口损失尤为惨重，如华北、江淮、江汉、巴蜀平原等地区都出现人烟稀少，行久无人的状况。元代极繁荣的大都（今北京），据洪武二年的统计，人口不足5万（包括所辖县镇），北平（元代大都改名）几乎成为一个空城。元朝人口峰值在至正初年，大约是8500万人（据《中国人口发展史》估计）。只二十余年人口便减少了2500余万。据官方统计，洪武二十六年（1393年），全国田土850多万顷。[1]耕地有了大量的余裕，使战争中产生的流民和游民又得回归于小农。不过这种齐整的小农制度也就稳定了四五十年，永乐靖难之役对这个稳定就是一次打击，不过波及面不大，宣德之后，特别是土木堡之变后，统治阶级对于民众的控制相对减弱，明代初年对于人口流动所制定的法律逐渐失效，再加上土地兼并的严酷，失去土地的人们，逐渐形成流民潮。

前面说过明中叶以后直至清末的三四百年间，可以说是游民群体发展变迁的第二个时期。明代是社会控制最严的一个朝代，明初朱元璋规定，农民不许离开原地，商人不许走出百里，游方和尚、游方道士都在严禁之列。并建立了严格的户籍制度，对于逃户的严加制裁，甚至《大明律》还规定要对出现逃户的当地里长、甲长和地方官吏视情节轻重予以惩处。可是明代偏偏又是历代王朝中，人民流动较为频繁的朝代。用《晚明社会变迁问题与研究》作者的话说，“有明一代，农村人口一直处于流动之中。明后期农村人口大转移不是突然出现的，而是明初以来政治经济与社会生活动态变化的结果，或者说是明前期人口流动的延续与发展”。[2]所谓“前期”就是洪武永乐期间，这个时期的人口流动，主要是明政府主导的人口大迁移，宣德以后主要是农民的流亡。

到了明朝中叶，局部地区已经发生了人满为患的现象。当时福建、安徽南部等地人均耕地跌至四亩以下，大批的过剩人口脱离了家族及宗法网络的控制外流。这一趋势，逐渐变得不可抑制，并扩大到其他地区。葛剑雄的《中国人口发展史》中认为，到明代万历二十八年

〔1〕见《明史·食货志一》。

〔2〕见万明主编《晚明社会变迁问题与研究》，P33，商务印书馆，2005。

(1600)，全国总人口已经达到1.97亿人。这是之前的中国人口史上从来没有出现过的数字。这必然使得许多农民从土地上被驱赶出来，成为流民。

其次是土地兼并，特别是明初部分恢复了分封制度，自洪武到万历间共封王56个。据明史学家李洵所说，“据一些官书作个约略的统计，则王府庄田可用顷亩计算的部分大约是213 000多顷，勋戚贵族庄田可用顷亩计算的部分，大约是263 000余顷左右。又如以景泰至成化这几十年为例，王府庄田比洪武宣德时增加5.7倍，勋戚贵族庄田比洪武宣德时增加4.7倍”。[1] 许多农民在兼并中失去土地，只能流向他乡，觅求生存之路。另外，王公贵族、勋戚官僚还享有赋役优免权，许多有办法的乡绅地主还把赋役等负担转嫁到无势无财的农民身上，乡绅们力图使自己“产无赋、身无徭、田无粮”。这更加剧贫困户的逃亡，这也是农民同封建国家斗争的一种形式。

人口的增加还导致国内经济结构的变化。例如，东南沿海一带本来是产粮地区，但到了明代，人口激增，如浙江在洪武时期人口密度已经达到每平方公里110人，后经过移民疏散，也保持在50人以上，在当时是人口密度最大的省份。其他如江苏、福建一带人口密度也较高。这些地区的人们要维持生计，除了精耕细作、扩大单位面积产量外，还把大量的适宜的土地改种经济作物。如植棉种桑，从事商业性农业的开发。于是原来的输出粮食的地区变成了输入地区，此时粮食的商品生产，逐渐转向湖广，而当时湖广尚属人口稀疏地区，平均每平方公里也就十一二人，许多人口密度大、经济又不甚发达地区（《晚明社会变迁问题与研究》例举了“三西”，即江西、山西、陕西人口外流问题）的农民流向湖广一带，造就了新的产粮区，后遂有“湖广熟，天下足”的农谚。又如，新大陆的一些高产粮食作物传到中国，如玉米、番薯、马铃薯等，它们的逐渐普及，改变了传统的种植方式，使得丘陵上、山谷里有一小块土地就可以刀耕火种，就可以勉强生存。这种新的耕作方式，必然导

[1] 李洵《下学集》，P87。

致经济结构的变化，从而也促使农民流动。清代编户平民中有一类称作“棚民”，这些人就是江南、福建、浙江人口密集地区的脱序人进入山谷丘陵，搭棚山居，以种麻植靛、煽铁开炉、造纸和种植杂粮等为生。他们“所幸逃赋税，所恃膂力刚。其居如鹿豕，其人即牛羊。筋骨耐辛苦，性情实强梁。颇闻黔荆交，来往羁苗疆。占籍号客户，随身赍空囊”。[1]这些棚民最初就是脱离了宗法和户籍管制的流民，后来清政府把他们按户排入编甲。但失控的仍然不少。经济结构的变化和人口流动改变了社会结构，社会的职业构成、居住地的构成都发生了变化。明人何良俊在《四友斋丛说》中说：

余谓正德以前，百姓十一在官，十九在田。盖因四民各有定业，百姓安于农亩，无有他志，官府亦驱之就农，不加烦扰，故家家丰足，人乐于为农。自四五十年来，赋税日增，徭役日重，民命不堪，虽皆迁业。昔日乡官人家不甚多，今去农而为乡官家人者，已十倍于前矣。昔日官府之人有限，今去农而蚕食于官府者，五倍于前矣。昔日逐末之人尚少，今去农而改业工商者，已三倍于前矣。昔日原无游手之人，今去农而游手趁食者，又十之二三矣。大抵以十分百姓言之，已六七分去农。至若太祖所编户口之数，每里有排年十人分作十甲，每甲十户，则是每里总一百户，今积渐损耗，所存无几。故各里告病而有重编里长之说，则当就其中斟酌损益，通融议处，或并图可也，或以富贵者佥替可也。今一甲所存无四五户……则是华亭一县，无不役之家，无不在官之人矣……则空一里之人，奔走络绎于道路。谁复有种田之人哉！吾恐田卒污莱，民不土著，而地方将有土崩瓦解之势矣。可不为之寒心哉！[2]

这些表明，明初朱元璋倾其全力所重建的以里甲编制方式管理的小农制

---

〔1〕吴锡麒《棚民行》，见《清诗铎》P430，中华书局，1960。
〔2〕《四友斋丛说》卷一三，转引自《晚明社会变迁问题与研究》，P58。

度以及宗法制度，在逐步瓦解。何良俊生活的太湖流域，这里原来的百户之“里”，现在每里只有四五户了。他担心长此以往，传统的社会模式会“土崩瓦解”，从而导致国家和政府的失控。朱元璋最警惕的、而且在洪武间基本上杜绝了的游民，此时又大量产生了。何良俊认为，在华亭，游民竟占了人口的十分之二三。恐怕全国也是这个比例。嘉靖、万历以来政府控制减弱，统治者承认“土著流寓，莫非王民”，改变了把逃亡的流民视为犯罪的观念，并在政策上把流民与土著视为一体，鼓励流民就地入籍，对于在当地已经购置了土地的流民更是宽大为怀。这说明当时的流民、游民已经多到法不责众的地步了。这样朝廷才不得不放下身段，认真思考对游民、流民的政策。

明万历二十九年（1601）起到天启七年（1627），几乎年年都有自然灾害、社会动乱，人民死伤，流离失所，不可胜记。崇祯元年（1628）以后，流民从小规模暴乱逐渐演变为轰轰烈烈的农民流动战争，把明王朝推翻。满清入关，南征北讨，战火连绵，一直到顺治十二年（1655），全国人口下降到8000万，减少了12 000万。像四川一省，几乎屠戮殆尽。但到了清道光三十年（1850），人口增加到43 000千万，[1]达到空前未有的高度，人均占有土地的数量大幅度下降。据孙达人《中国农民变迁论》，至清嘉庆十七年（1812），中国人均土地已经下降到2.19亩，一户不过10亩上下，[2]大大低于前面说的每人平均占有4亩土地的指数。[3]据《中国流民史（近代卷）》中统计，道光二十年（1840）人口数为412 814 828，按通行的口与丁之比为5:1，整劳动力应为82 562 966，耕地面积按道光二年（1822）756 210 200亩算，每个劳动力的耕作能力，北方农民普通为20亩，最多为40亩，按20亩算，则耕地面积仅够37 810 510劳动力耕作，还余有44 752 456丁无事可做，如果再加上妇女劳力，则有9000万之众是我们现代常说的失业者，占人口总数的1/5强。

---

[1] 葛剑雄《中国人口发展史》，第九章、第十章。

[2] 孙达人《中国农民变迁论》，P154。

[3] 清·洪亮吉《卷施阁文甲集》，《意言·生计》"一岁一人之食，约得四亩"。《四部备要》本，中华书局。

该书说，“尽管我们无法计算出流民跨进近代时的精确人数，但从龚自珍的‘自乾隆末年以来，官吏士民，狼艰狈蹶，不士、不农、不工、不商之人，十将五六’的忧世声中，仿佛看到了几千万流民的身影。”[1]

这么多的失业者、流民到哪里去了呢？明代人口分布还不算均衡，即使到了明末，人口也还是很稀疏的，如万历年间的湖广，每平方公里12人左右、四川8人、广东11人、云南不到4人。[2]这些地区还都有容纳力，可以吸收大量外来劳动力。自明代以来，矿业有很大的发展，煤炭和各种金属如金银铜铁之类的开采，聚集了人数众多的矿工。另外，东南沿海诸省的纺织业、陶瓷业、印刷业，也是吸收当地剩余劳动力的重要产业。总之，明清两代主要是星罗棋布的中小城镇吸收了大批的脱离小农生产的劳动力，同时也聚集了大量游民。如果说宋代、元代的游民多聚集在工商业繁荣、又是政治中心和军事据点的大中城市的话，那么，明中叶以后的游民则多聚集在专制统治者力量相对薄弱的小市镇。因而，明中叶以后的游民就与宋元城市游民有了很大不同，其中最重要的一点就是，此时的游民开始组织起来了，最后形成一股与专制统治者相抗衡的力量。

### 2. 关于明、清的小市镇

什么叫市镇？虽然还有争议，但在人们印象中，是指比城市小的、其居民不以农业为主的聚落。方行引康熙时《嘉定县志》说，“贸易之所曰市，市之至大者曰镇”；[3]“镇”，本义镇守，原指有军队镇守的地方。北魏始设军镇，隋唐沿袭其制，藩镇成了总揽军政、民政大权的割据势力。到了宋代赵匡胤废除藩镇，镇成为从属于县的小工商业点，一般设监镇官管辖，管理民政、征收商税。到了明清时期，镇的名称因主要具有“市”的功能而通称“镇市”或“市镇”。一个县可以有几个镇，也可以无镇，镇可以上升为县，县也可以降为镇（例如，四川的射洪

---

〔1〕池子华《中国流民史》(近代卷)，P36，安徽人民出版社，2001。

〔2〕葛剑雄《中国人口发展史》，P351—352。

〔3〕参见《清代前期农村市场的发展》，《历史研究》，1987年6期。

县，有时县治设在金华镇，有时在太和镇）。

台湾经济史家赵冈先生在他的《中国城市发展史论集》中认为，古代大城市到宋代发展到极致，此后就是走下坡路。例如北宋的汴京人口达到140万（汴京人口超过100万是历史界的共识），南宋的临安100余万。此后的北京，元代是88万人，明代最多时是84万人，清代则是76.1万人。他还认为宋代城市人口在全国人口中的比例超过中国古代社会所有历史阶段，达到22%。后来城市人口难得发展的关键在于，人口激增、农业产品供给存在问题。明清两代对于京城的浮浪游民都是采取坚决取缔、严厉打击的政策，游民要想生存则转向经济活跃的小市镇。

赵冈指出中国古代有两种小市镇，[1]一是传统的的小市镇，一是新兴的小市镇。

传统小市镇形成的原因就在于，“小农户先天就注定不能自给自足”。[2]过去我们一提到中国小农经济是自然经济时，前面必然加上一个限定是“自给自足的”。如果这个提法指中国经济整体的话，还有些道理，如果指单个“小农户”，则是错误的。这一点早在《孟子》一书就指明。在孟子与许行弟子辩论时，就指出小农不能自给自足，必须仰仗商品交换。[3]有交换就有市场，先是不固定的“市”，逐渐成长为固定的“市镇”。“传统式的市镇，是农户手中剩余农产品，尤其是粮食的收购点，同时是手工业品的分发点，这个基本功能，两千多年来始终未变”，“这种市场上交易量小，很少涉及长途贩运，很少有高档的消费品出现，也没有大商人与中介人参加，都是小商贩与农户直接面对面交易”。[4]这种城镇的主动交易者是农民，交易目的是把粮食卖给需要粮食的非农业人口，买回自己需要的农副产品和手工业产品。传统小市镇大多靠近非农业人口的大中城市。从农村脱序而出的人们，他们离开故

[1] 据赵冈的定义，市镇是2000人到10000人的集中居住的聚落。

[2] 赵冈《中国城市发展史论集》，P106。

[3] 从这点看来，古代的皇权专制体制和小农经济制度下一样有商业，商业就是自然经济的必要组成部分，商人与士农工一样，同是宗法社会的支柱，商业的繁荣并不一定导致资本主义。

[4] 赵冈《中国城市发展史论集》，P173。

土要作停留的第一站，就是这类小市镇。

所谓“新兴小市镇”，或称“非传统小市镇”，关于这种小市镇，赵冈说：

> 非传统型市镇是宋以后才出现的，到了明清加速发展，在地区上则是比较集中于江南太湖流域，所以可以称为新兴市镇或江南市镇，以别于内地各省的传统型市场。它们最基本的特征是：进入市场上的小农户出售他们副业生产的产品，换取原料及粮食，商品的流向与传统的市镇完全相反。从这个基本特征上衍生出许多其他特点，与传统市镇大不相同。
>
> 新型市镇之出现，导因于人口过剩。中国历史上人口过剩现象是明清时期的事，新型市镇也正是这个时期快速发展的。人口压力也以江南地区为最大，所以这类市镇也集中在江南。[1]

据有关学者统计，这类市镇在太湖流域，明代有316个，清代有479个。这与我在前面说的这个地区由原来的产粮区转为植桑种棉的商品型农业生产有关。这里生产的农业产品和手工业产品大多是要依靠远方市场的，要经过长途贩运，参与者须是资金雄厚的大商贩，而传统市镇中活跃的只是做近距离贩运的小商贩。因为新型市镇中的买方多是大商人，售卖者则是为数众多的小农户，于是又有牙行及牙人的出现。这些新型小市镇“一旦发展到相当程度，每一个市镇本身都变成多功能的，有商业、有手工业、有繁忙的对外交通；有酒楼、茶馆以及各式各样的服务行业，俨然是一个小都会。在规模上也没有任何限制，只要有潜力便可以扩充到比附近城郡更大的规模”。[2]像这样的市镇，在明清时期是吸附从农村流离出人口的大户。

赵冈指出中国的许多大中城市是由于政治或军事的需要而建立的，

---

〔1〕《中国城市发展史论集》，P182。
〔2〕同上，P220。

是用国家财力，根据统治者意志建造的，与工商业的发展关系不大。例如唐宋元明清的都城，都建在远离农业生产中心的地方，它的生存要靠产粮地区的漕运，这要耗费大量的人力物力。明清时期，江南的粮食经过运河运到北京要增值两三倍。[1] 因此，这样的城市不可能无限制地大量吸收流动人口，小城镇正是在这种背景下繁荣起来的。到清末，全国的小市镇大约有3万个。[2] 其人口占了全部城市人口的一半以上，而同时期英国、日本的这个比例分别是75%和71%。

### 3. 明末与清代的游民

①这个时期游民活动的特征

上面讲到由于人口的激增，失业者、流民都在迅速增长，这些人中必然分化出许多游民，他们进入大中小城市和小市镇以求得生存或发展。这个时期的游民有三个特点引人关注。

第一个特征，游民暴力化倾向较以往明显。按说游民在掠取不属于自己的财产时都有这一手，所谓巧取豪夺，“豪夺”就是以暴力去抢夺。可是我们搜罗宋代元代这类史料，除了占山为王的绿林好汉或拦路打劫的豪客，城市中游民以暴力恫吓或直接以暴力谋财者并不多见，可是明中叶以后，城市里游民的以暴力谋财者比比皆是。明人顾起元在《客座赘语·莠民》中讲到南京的社会风气时，说道：

> 十步之内，必有恶草；百家之中，必有莠民。其人或心志凶虓，或膂力刚强，既不肯勤生力穑以养身家，又不能槁项黄馘而老牖下。于是恣其跳踉之性，逞其狙诈之谋，纠党凌人。犯科扞罔，横行市井，狎视官司。如向来有以所结之众为绰号，曰十三太保、三十六天罡、七十二地煞者，又或以所执之器为绰号，曰棒椎、曰劈柴、曰槁子者。赌博酣酱，告讦打抢，闾左言之，六月寒心，城中有之，日暮尘起。即有尹赏之窖，

---

〔1〕《中国城市发展史论集》，P182，引清人包世臣《庚辰杂著四》语。
〔2〕同上，P158。

奚度之拍，恬焉而不知畏者众矣。

又有一等既饶气力，又具机谋，实报睚眦，名施信义。或设财役贫以奔走乎匈贷，或阳施阴设以笼络乎奸贪。遇婚葬则工为营办以钓奇，有词讼则代为打点以罔利。甚则官府之健胥猾吏，为之奥援；闾巷之刺客奸人，助之羽翼。土豪市侩，甘作使令，花鸨梨妯，愿供娱乐。报仇借客而终不露身，设局骗财而若非动手，有求必遂，无事不干。徒党至数十百人，姓名闻数千百里，如曩之崔二、龚三概可睹矣。此尤良民之螟蜷，而善政之蠡贼也，可亡禁与！[1]

这些人不仅设局诱骗，更有暴力作后盾。听话交钱，一切都好，否则白刀子进去，红刀子出来。在明代竟形成了一个独特的行当——“打行”。这个行当就是替别人做凶手，只要人肯花钱。韩大成《明代城市研究》引《云间据目钞》中所说，“恶少打行，盛于苏州”。这是行于江浙一带的行当。只要“一人有不逞，则呼类共为抨抶，不残伤人则不已。且捆击各有法，转相授受，或胸、或肋、或下腹、或腰背，中伤各有期限，或三月死，或五月死，或十月、一年死，刻期不爽也。人以杀人告理，则出辜限外矣，不得抵罪。以故其党跳梁市肆中，众皆摇手而避之”。[2]太湖一带的住民本来是性情温和、民风儒雅的，其城镇中的游民痞棍竟能如此张扬暴力！

第二个特征是，在通俗文艺作品的影响下，游民犯罪集团化。这从上面所引的“如向来有以所结之众为绰号，曰十三太保、三十六天罡、七十二地煞者，又或以所执之器为绰号，曰棒椎、曰劈柴、曰槁子者”可以看出来。这些还不都是从通俗文艺作品学来的。这一点我在下面设专章讨论，这里从略。

第三个特征就是，游民不像宋元两代喜欢进入大中城市谋生，虽然当时的大中城市经济的发展繁荣的确也给予了游民机会。明末以后，虽

---

〔1〕《客座赘语》卷四，中华书局，1987。

〔2〕韩大成《明代城市研究》，P344，中国人民大学出版社，1991。

然大中城市也有游民在谋生，北京、南京、开封、杭州、扬州等地也有一定的发展，这些城市中也有相当数量的游民，北京也像刘宗周所说“京师之大，无赖之徒，饥寒之众，一呼而至者，不下数万人”。[1] 但对当时的游民总数来说，这个数字还是太小了。这个时期游民的数目太多了，动辄以千万计。大中城市对闲杂人等和游民的容纳量又远逊于宋元，因此有更多的脱序人还是在小市镇活动，以谋求生路。

清初朱泽沄在《养民》一文中说：

> 古之闲民十之一，今之闲民十之六。通都大邑之闲民十之三，穷荒州县之闲民十之六，有无田之闲民，有无业之闲民，有有田无田、有业而无业之闲民。[2]

居住在“通都大邑”的“闲民”（游民）仅占全部游民的十分之三，他们大多都在“穷荒州县”，也就是在边远的小城市。朱泽沄（1666—1732）是生活在康熙、雍正时期的理学家，他认为当时的“闲民”就占了十分之六了（朱定义的“闲民”要比我们说的游民更宽泛一些）。可见，由于“闲民”之多，他们很难挤入大城市，因此自清初以来，游民活跃在小城市之中。这里离农村近便，是脱序的人们自己闯荡世界的第一站。另外，“穷荒州县”和绝大部分小市镇，专制统治的力量比较薄弱，与专制统治中心相比，它属于边缘化地区。一些“化外之民”可以在那里攘臂优游。清代游民的秘密组织如天地会、哥老会、三合会等，主要活动也是在小城镇，就是这个原因。特别是风行四川的哥老会，在辛亥革命之前，许多小城镇的吏胥差役都下海成了袍哥。2003 年出版的《福宝场》[3] 本是一本讲传统建筑的书，此书开篇就是“从哥老会说起”。这个四川合江县下属的一个小镇，解放前却是袍哥非常活跃的地方，镇上百分之九十以上的男人都参加了哥老会，袍哥活动成为当时小镇社会生

[1] 转引自《明代城市研究》，P343。
[2] 《清经世文编》卷二八，转引自冯尔康《生活在清朝的人们》。
[3] 三联书店，2003 年。

活的一景，因此讲小镇就不能不讲哥老会。清中叶广西的天地会组织起义前仆后继，该会的成员也是游走于“穷荒州县”和小城镇之间。湖南更是山、堂、香、水遍布全省，不论是维新党人还是保守派，无论干革命还是反革命，都要与帮会打交道。

②明末以后形形色色的游民

本书开篇为游民定义时，指出他们是脱序的人们，是脱离了宗法秩序和行政控制的人们，但不等于他们都没有职业。不过大多数的游民是没有固定的职业、没有稳定的收入，像阿Q那样“割麦便割麦，舂米便舂米，撑船便撑船”。这种生活的特征是没有任何保障的，因此才有游民心理和游民意识的产生。

《明代城市研究》一书在讲到城市社会群体时，涉及到形形色色的游民。多数游民是守法的，靠出卖劳动力为生。例如脚夫、纤夫、盘夫。脚夫相当现在四川的“棒棒”；盘夫指为丧家抬埋棺椁的。这些都是简单劳动，有两膀子力气就可以，它是没有文化没有技术的脱序人谋生的第一选择。想入行者极多，其竞争非常激烈，而这些行业本身又具有流动性，很难取信于雇主。由于竞争和取信的双重需要，必然向帮会化方向发展。例如以漕运水手为主体的青帮，其前身就是水手的行帮，例如其中之一的江浙罗教水手行帮，从信仰和成员都与青帮极为接近。脚行也是如此，脚夫则根据所投靠的脚头，划分一定的势力范围，雇主雇觅脚夫要与脚头协商。出卖体力的还有轿夫、雇工、各种行业的店员；出卖智力的如江湖医生、江湖艺人、迷信职业者、看风水、写书信、刻字匠等等。这些人大多有点文化，但绝望于仕途，其所从事的职业虽然也是解决人们精神需求的，但又为社会所贱视，这些不受尊重的知识人也是社会的离心力量。那些被列为“游手无赖”的人们，多属于流氓犯罪分子，他们“一无所有，既没有固定的职业，又没有或者不愿以正当的手段谋生”。[1]他们用暴力与骗术从老百姓那里掠取或榨取金钱。他们不仅是寄生者，而且毒化了社会气氛，给善良的人们造成危害。这是游

---

〔1〕《明代城市研究》，P341。

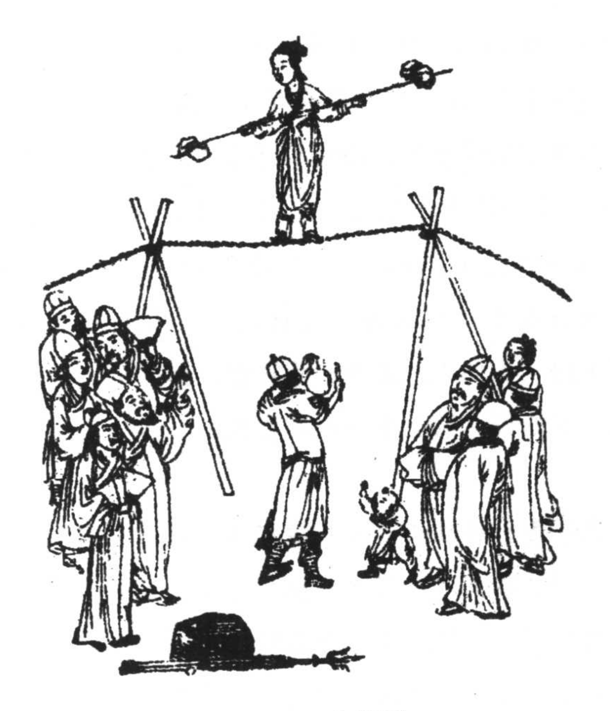


图10.1　走索图



图10.2　吞剑图

二图中展示的是走江湖的艺人。

民当中最为人们诟病的一群。生活在社会底层人们之中，处境最好的大约是“小工商业者”（即小商小贩和手工工人)。这些大多有间小店，或者靠批发零售赚取商业利润，或者靠手工技艺为社会服务。但正如韩大成所说，“他们中的绝大多数人，终日在穷困线上挣扎，一旦遇到风吹草动，生产或生活上有了波折，往往破产垮台，或变卖房产或改业，或出为雇工，更有甚者，则沦为游民或乞丐。”因此可以说，在古代城市的平民，其上层（大商人）接近贵族官僚，其下层，接近游民。

关于清代的游民，清史学家冯尔康说：

> 游民和各种待雇求食者。按照清代法律的界定，游民系制不农、不商、不工、不庸的游棍、地痞、无赖等等。实际内容远比这要广泛，归纳起来，大致有：闲游于地方的纨绔子弟和地痞、游丐、妓女、江湖卖艺者、习拳舞棍者、赌徒、犯罪捕逃之辈、占卜堪舆人、中间撮合人、包媒婆，此外还有从土地上排挤出来游荡逐食者、盐贩子、被裁散的军勇。他们中既有社会的渣滓，更多的则是受生活煎熬而流落作歹的无奈者。游民不但人数众多，而且随着嘉道以后社会矛盾的加剧，急速地在扩展着。

还列举了各地以各种职业谋生的游民：

> 由于资料极不完备，要确切地估算这些底层求食者的队伍是相当困难的。但只要稍微留心，就会发现，有关记载几乎比比皆是，特别是一些交通沿线和大中城市，聚集的人数动辄以万、十几万、几十万计。比如运河沿线的“江南徐、海、邳、宿，山东的郯（城)、兰（山)、滕、峄之民，随漕逐末及游手好闲、绕舟佣食者，累数十万”；沿江西广信、南安到广东南雄、韶州，是贯通南北的重要通道，清朝政府指定闽、皖茶叶由粤海关出口，都是通过这条路运送的，“沿途船夫、挑夫藉

此营生者不下数十万人”；与江西入粤路线大体平行的湘粤线上，据说也有待雇挑夫“数以十万计”。在广东，还有一种“借外来洋船以资生者”，“约计数十万”。在城市，“辇毂之下”的北京城，“聚数十万游食之徒”，他们“昼则接踵摩肩，夜不知投归何所”。“贸易之盛甲于天下”的苏州城，“五方杂处”，“商贾云集”，“宴会无时，戏馆、酒馆凡数十处，每日演剧，养活小民不下数万人”，还有“如寺院、戏馆、游船、青楼、蟋蟀、鹌鹑等局”，号称“穷人之大养济院”；湖北汉口镇，“五方杂处，百艺俱全，人类不一”，也是游民聚集之所；浙江省会杭州，“四方之民朝东暮西，如鸟之飞、鱼之游，流寓多于土著”。四川巴县（今重庆市），地当长江和嘉陵江交汇处，“酒楼、茶舍与市阛铺房鳞次绣错”，“宵小奸宄时潜伏于城隅”，“千百成群，暮聚晓散”的待募水手，出没于“附郭沿江”地带，也称得上是穷人的“养济院”。广东佛山镇，“四方商贾萃于斯，四方之贫民亦萃于斯”，其中“徒手就食者”占“什九也”。人口密度不算很高的台湾府，嘉道之际的有游民25—57万。如此等等，可举的例子还有很多，尤其是那些散处于村野聚落的“无业游民”，更是细小不胜枚举。据初步匡测，这样的人，在鸦片战争前夕，全国当有千万之数。[1]

数以千万计的游民活跃在下层社会的各个领域，粥少僧多，盲目求生的人们都想排除他人，把生存的机会留给自己，这就要“争”。在争的过程中，都想把自己变得更有力量，最简单的方法就是与自己有相同地位和命运的人结合起来，于是就有各种半秘密的甚至是秘密的游民组织大量出现，并活跃在社会底层。特别值得注意的是，游民在组织化的过程中有意无意地从过去的通俗文艺作品中汲取了灵感和思想。

我们说游民在通俗文艺作品影响下的组织化的活动始于明代，但国

〔1〕《生活在清朝的人们》，中华书局。2005。

人有意无意的结社活动却由来远矣。

## 二、社会的游民化与游民的社会化

这一节本来应该在“通俗文艺与游民意识的传播”一章中讲，可是社会的游民化问题在明末以后才日益严重，这是与游民的激增、通俗文艺作品的普及以及社会震荡的加剧密切相关的。为了尊重历史的逻辑，把它挪后了。

### 1. 社会的游民化

#### ①“小说教”为什么受到社会的认同

#### ——从齐如山的《戏文警句》说起

传统通俗文艺作品所蕴含的游民意识不仅得到江湖艺人、游民和其他社会下层人士的共鸣，而且，还为更广泛的人们所认同。80多年前，戏剧学家齐如山先生根据他的调查，写成《戏文警句》一文。文中列举流行于二三十年代北平的“皮黄”（现在称京剧）中的“戏文警句”185句，他说这些话语在当时十分流行，遍布大街小巷，无论长幼，多能上口，并形成一股势力“深入人心”。他还说，这些警句“真能感化人民心理，左右社会趋向。使人们口类（疑有误）一念出两句话，听者便觉得是合理的制裁（剪裁制作）。若论社会教育的力量，恐怕这几句话，比经史还大的多”。虽然齐先生所说的“左右社会”云云，我觉得有些过当，但是回顾文学史，通俗文艺对民间的影响往往大于“经史”确是不争的事实。在近三四百年的社会运动中，通俗文学遗留下的话语也曾起过很大作用。

上个世纪50年代以前的京剧剧本大多是江湖艺人创作的[1]（当然也有少量是旧式文人的作品，如齐如山、罗瘿公等），这些本子如果从文学角度来说，许多是头绪杂乱、语句不通、贻人笑柄的，[2]但是这些文本的确反映了游荡江湖的艺人对于生活、历史的理解和评价。这些剧作中的一些语句能够引起民众的共鸣，并流行于口头，不仅仅是由于其“艺术力量”，或有什么高深莫测的内涵，更重要的是其中所含的价值观得到观众的首肯认同，老百姓觉得就是这么个理儿，剧中人物一说，他们感到“于我心有戚戚焉”，于是，也随着说了起来。

我们从这些“警句”中可以看到，当时人们对什么感兴趣，相信什么，并可以了解人们的心态。列入《戏文警句》前10条的有《捉放曹》中的“先下手为强，后下手遭殃”，这是曹操误杀了吕伯奢之后说的；《朱砂痣》中的“银子是好宝贝”，这是太守赠银子时说的；《鸿鸾禧》中的“就此拜杆”，这是乞丐头对其女婿莫稽说的，[3]“杆儿”是当时北平游民的崇拜物。可以看到人们对于实际利益和人际博弈中胜负的关注。其他比较典型地反映游民意识的，像《群英会》中的“拼着这个人头不要，交你这个朋友”；《连环套》中的“绿林之中，义气当先”，“一个对一个方算得英雄好汉”；《黑风帕》中的“我是你会使风的老祖宗”；《曾头市》中的“船家不打过河钱”；《六月雪》的“有钱的是朋友”；《落马湖》“写在瓢子底下了”等等。这些除了关心实际利益外，就是关注如何结成团伙，以便在生存竞争中不被排斥出局。

---

[1] 关于江湖艺人如何写作剧本可参看：傅谨《草根的力量——台州戏班的田野调查与研究》，广西人民出版社，2001。

[2] 如“牵过我的马能行”，“绑至辕门要把刀开”。

[3] 台湾散文家唐鲁孙有篇介绍“杆儿上的”的文章。其中说“当清兵入关，顺治入主中原的时候，除了正规军外，攀龙附凤的各色人等，当然不在少数。……大局底定，各就各位。名在籍册的人们，该领俸的领俸，该关饷的关饷，至于那些随从、关外跟来的闲杂人等，鞍前马后，不能说没有一点汗马功劳。一时既没法安顿，又怕他们流荡街头滋事生非，于是设立一个像游民收容所的机构来安置这帮人，不单管住而且管吃，每个月头还能领点剃头洗澡钱，有适当的机会，就给介绍工作啦。”这笔经费是由北京各商户出。“这种非正式衙门的组织，管的又是近乎吃粮不当差的无业游民，要不是有权有势的大员，还真压不住那一群天不怕地不怕的刺儿头呢！”这些类似乞丐的游民归个王爷管。王爷管的标志就是正名叫“大梁”的“杆儿”。见《老古董？杆儿上的》，广西师范大学出版社，2004。

流行话语中更多的是关于世态的警句：如《群英会》中蒋干的“这曹营的事真是难办得很喏”；《乌盆计》中张别古说的“莫谓东风常向北，北风也有转南时”；《连环套》中窦尔敦的“鸟枪换炮，越闹越壮”，“如今晚交朋友，真真叫人寒心”；《苏三起解》中崇公道的“王法就在我腰里呢”（讽刺法律的随意性）；《三堂会审》中绿袍所说的“大人说比得就比得”（讽刺官大一级压死人）；《大登殿》中国舅说的“金殿上不论亲戚”；《甘露寺》中家人乔福转述玄的话：“要做个防而不备，备而不防”等等。[1]

我不是说这些话语都是负面的，但其中所蕴含的江湖艺人对于生活的理解和评价是很明显的。这就是当时大众文化所展现的社会学的意义。北平市民是复杂的，虽然处在社会下层的人数较多，但中等之家、高门大户也还不少。为什么这些能够得到普遍认同呢？就齐如山来说，他也出身于官宦之家，本人是个老新党，在同文馆学德语的。为什么对这些与（清末）主流社会背离的思想深致赞扬呢？

游民思想的长期传播使人不觉为非，更重要的是游民在社会流动中的示范引起其他阶层人们的羡慕。古代社会垂直的社会流动中有两个阶层的变动最大，一个是皇室，可能从最高跌到最低，甚至不保首领；另一个则是游民阶层，他们有可能从最底层攀升至最高。我统计过从秦始皇以后的改朝换代共有三十余姓（包括南北朝、五代十国），那些主政中国或主政部分中国的开国君主的出身，大体分两类：一是少数民族或有少数民族血统的（前者如拓跋魏、辽、金、元、清，后者如唐）；一是游民或接近游民的底层人士。通俗文艺的讲史作品中特别爱张扬这些人物发迹变泰的事迹，使得非游民出身的人们对他们也充满艳羡。因此，社会认同游民意识是不奇怪的。

②儒学的衰落和工具化

钱大昕曾指出，随着“小说教”影响面的扩大，占主流地位的儒释道三教被挤压。他说，“六经三史之文，士人不能尽好，间有读之者，仅

---

〔1〕见《齐如山全集·戏文警句》。台北，重光文艺出版社，1964。

以供场屋饾饤之用”。[1]连“士人”对“六经三史”都不能“尽好”了，这说明儒家经典在传统上的权威地位受到挑战，其根源在于儒生在异族统治的社会中的失落。由于文人士大夫意识到自己在清王朝中所处的奴仆地位，他们不能像历代儒者那样坦然地宣称自己以天下为己任，鞠躬尽瘁，死而后已。乾隆皇帝就多次说过身为明君不需要“忠臣”，只要“能臣”就可以了。纪昀也算一代学者，官至协办大学士，当他上奏言事时，乾隆竟说“朕以汝文学尚优，故使汝领四库书，不过以倡优蓄之，汝何敢妄谈国事”。[2]虽然这种记载出自清末民初的野史，其事也未必是事实，但这个故事确实能说明清代文人士大夫的处境。明代还有真心为明王朝考虑、不计个人身家性命、前仆后继的忠臣，而到了清代，文人士大夫大多采取了犬儒主义的态度。在这种情势下，除了埋头考据的书蠹，就是弄弄辞章以自炫才子，再也不会产生有气象、有胸怀的儒者了。因而儒学在清代虽然有乾嘉考据、有公羊学的复兴（清中叶以后的事了），但总的说来走的还是下坡路。清代的儒学被彻底工具化了。鲁迅的《在现代中国的孔夫子》[3]一文中说：

> 凡有企图得权势的人，就是希望做官的人，都是读“四书”和“五经”，做“八股”，别一些人就将这些书籍和文章统名之为“敲门砖”。这就是说，文官考试一及第，这些东西也就同时被忘却，恰如敲门时所用的砖头一样，门一开，这砖头也就被抛掉了。

这一点连西洋在华的学者也看到了，清末美国驻华教士明恩溥[4]在其所著的《中国乡村生活》[5]一书中说：

---

[1]《潜研堂集·与友人书》。

[2]《满清野史》，第四编。

[3]《鲁迅全集》卷6，《且介亭杂文二集》。

[4] 明恩溥（1845—1932），英文名为阿瑟·史密斯。美国公理会教士，1872年来华，先后在天津、山东庞庄传教，兼《字林西报》通讯员。1905年，辞去教职，专心写作。著有《中国人的特性》，受到鲁迅的赞赏。

[5]《中国乡村生活》，北京时事出版社，1998。

在中国，人们一般（理论上）对戏剧及其演员的鄙视是儒家道德教化的结果，儒家毫不妥协地谴责戏剧演出的败坏。然而，如同儒家其他许多教条一样，这种理论上的观念在实践上却遭到人们的漠视。

儒学被漠视，被视为工具，人们便聪明了，没有什么是自己的主张，一切都是求生苟活的工具。鲁迅对清末民初的知识界的描述：

前人之勤，后人之乐，要做事的时候可以援引孔丘墨翟，不做事的时候另外有老聃，要被杀的时候我是关龙逄，要杀人的时候他是少正卯，有些力气的时候看看达尔文赫胥黎的书，要人帮忙就有克鲁巴金的《互助论》……[1]

不仅知识界，全国也弥漫着这种无是非观：

中国的国魂里大概总有这两种魂：官魂和匪魂。这也并非硬要将我辈的魂挤进国魂里去，贪图与教授名流的魂为伍，只因事实仿佛是这样。社会诸色人等爱看《双官诰》，也爱看《四杰村》，望偏安巴蜀的刘玄德成功，也愿意打家劫舍的宋公明得法；至少，是受了官的恩惠时候则艳羡官僚，受了官的剥削时候则同情匪类。[2]

无是非观的泛滥对于注重实践品格的儒学是更大威胁。这正是整个社会在游民化的症状。

③在通俗文艺作品指导下的社会运动

欧美和现代的社会运动，往往是在一定的意识形态的指导下进行

[1]《华盖集续编·有趣的消息》，《鲁迅全集》卷三。
[2]《华盖集续编·学界三魂》，《鲁迅全集》卷三。

的。中国古代不同，宋代以前的造反者往往是通过神道设教，发动民众投入造反活动或某项社会运动；宋元以后，通俗文艺发展普及了，从此社会运动向文艺作品汲取灵感了。凡是社会运动都需要有更多的民众投入和支持，怎么做到这一点呢？方法很多，举行仪式是最为简单易行的一种。

什么是仪式？台湾人类学家李亦园先生把它界定为“没有实用意义而只是借以表达意愿的行为”，用以沟通人际关系或表达内心的崇奉。[1]仪式是象征性的、表演性的、由文化传统规定的一整套行为方式。仪式具有放大功能，可以把沟通人际关系的愿望和内心崇奉都加以放大，给自己或他人留下深刻的印象。因此社会运动特别需要仪式以增加其鼓动性或蛊惑性。李亦园还指出：

> 中国人的生活中，不论宗教的或非宗教的，神圣的或世俗的，随时随地都要举行仪式，借仪式行为以表达其对人际关系的肯定，所以对仪式的正确性与否甚至比实际行为还要讲究。而在传统仪式之中，经常伴随有戏剧表演，从而加强了借表演以表达意愿的效果，因此在传统社会中，民间戏曲不但非常蓬勃，而且种类极为繁多。[2]

对仪式正确性的强调超过了实际行动，有时甚至替代了实际行动，仅仅是仪式那就是做戏，于是许多社会运动最后流为“做戏”。

戏曲自宋元以来普及度极高，对平民百姓的思想意识有着广泛而深刻的影响。戏曲影响的深刻性在于它以思想渗透的形式表现出来。这种渗透能力就是《灵台小补》中所说的中国戏曲的感染力，它与中国古代戏曲艺术的特点密切相关。古代戏曲虽然与其他艺术形式一样都是来源于生活，但它不像生活本身那么平淡乏味。特别是在形式上，戏曲绝对与生活迥异，它是大大仪式化了的生活。中国戏曲注重服装、脸谱、说

---

〔1〕见《李亦园自选集·民间戏曲的文化观察》，上海教育出版社，2002。

〔2〕同上。

白、唱腔、动作乃至一招一式的美术化，它还用大锣大钹等富于音量的响器把人们的注意力集中到舞台。戏曲家们用夸张的艺术手段把英雄人物推到舞台中心，他们在舞台上一举手，一投足，乃至一个亮相，都焕发出无穷的魅力（后来“京剧改革”时强调的“三突出”，就是这种状况的极端化）。光芒四射的英雄人物，不仅使人爱之羡之，而且受到人们的敬重。[1]人们在崇拜英雄之时，如同欣赏壮美的事物一样，会唤起自己的崇高感，使欣赏者也显得高大起来。因此，人们自然而然地认为只要把自己平庸的生活戏剧化了，也便会使生活变得崇高起来。中国自宋代以来，各种有民众参加的大型活动，如祈雨、禳灾、拜神、走会，以及政治性的活动：如誓师、凯旋、献俘祭祀，乃至被压迫者的造反等等，都带有戏曲化的成分，人们自觉或不自觉地模仿着戏剧演出，把自己想象为其中的英雄，其原因即在此。明末清初笔记《鹿樵纪闻》上记载：

> 先是钱谦益入都，其妾柳如是戎服控马，插装雉尾，作《昭君出塞》状，及阮大铖誓师江上，衣素蟒，围碧玉，见者诧为梨园装束，皆妖服也。[2]

钱谦益、阮大铖都是文人，他们把与抵御满洲人南侵、涉及到家国存亡这么重要的事件视如儿戏，正是把仪式看得比实际要重要得多。就是作为批评者《鹿樵纪闻》的作者，也只是批评他们“仪式”不对，是“妖服”了。

文人士大夫尚且如此，游民与下层民众所发动的社会运动中，“做戏”更是一种普遍现象。近世的太平天国运动和义和团运动，都有模仿戏曲的倾向。特别是义和团运动，则完全进入戏曲角色。如果团民觉得自己是“八仙”中的铁拐李，不仅穿铁拐李的衣服（当然是戏装）、执其

---

〔1〕笔者的少年时代，就有不少同学特别羡慕京剧舞台所塑造的英雄人物，为此许多人想当京剧演员，以满足对英雄崇拜的渴望。

〔2〕明末清初吴伟业《鹿樵纪闻》。宣统三年（1911）商务印书馆排印本。

道具，而且要“摇兀作跛势”，何仙姑则“扭捏为妇人态”。[1] 更令人惊奇的是，“拳众中有披发而金箍者，有戴五佛冠者，有背插四旗如剧中战者”。[2] 吴永在《庚子西狩丛谈》中，还记载了在义和团运动高潮时他正任怀来县令，义和团众去见他，首领八人，自称为“八仙”，如同演剧之亮相，每人唱名通报：

> 甲曰：“吾乃汉钟离大仙是也。”乙继声曰：“吾张果老大仙是也。”以次序报，如舞台演戏状。

义和团起事，崇拜各路神仙，许多通俗小说中的典型人物都上了“排行榜”，连刚刚产生不久的黄三太、黄天霸（这两个人物出自《彭公案》、《施公案》）都入了神仙榜，唯有产生在本乡本土（山东是义和团活跃的中心之一）的“水浒”中的英雄，除了个别人物如打虎英雄武松外，大多榜上无名。这种情况表现出义和团民，不肯与对抗主流社会者合流的用心。在义和团运动中，下层社会的人们淋漓尽致地展示了自己的英雄崇拜，满足了当英雄的渴望，但更重要的是展现了国人对仪式的迷恋，它集中体现了中国人生活很像戏的一面。

在戏曲化的社会运动中，社会进一步游民化了。

## 2. 游民的社会化和组织化的需求

①什么是社会和社会化

前面我们说到游民犯罪集团化，也就是明末以后的游民，从总体上看有个追求社会化的问题。走江湖的人们常说“在家靠父母，出门靠朋友”，这说明人们从脱离主流社会秩序的那一天起就有组织起来的要求，实现他们设想的“出门靠朋友”的愿望，因此，可以说游民组织化和社会化的取向是与游民同时产生的。这是他们内心需求和外部压力双重作

[1] 吴永《庚子西狩丛谈》。
[2] 龙顾山人《庚子诗鉴》。

用的结果。

什么是社会？美国社会学家伊恩·罗伯逊在其所著的《社会学》中说，“社会”必须具备以下三个条件：[1] 其一，一群人有一块共同的地域；其二，他们在这个地域中彼此互相发生作用；其三，他们在某种程度上受同一种文化的支配，他们感觉到自己是这一共同体的成员。这就是社会。在一个大社会中还可能存在小于它但是独立的、自成体系的社会。这些社会有的从属于大社会，有的与大社会并立，有的与大社会对立。[2] 如果，大社会是专制极权制度，那么与之对立的小社会处在被打压的地下或半地下状态。所谓社会化就是个人有个社会归属，人们很难完全脱离一切社会归属。

②社会化的“内部需求”

游民最初成为脱序人的时候，他是处在“单个”状态的，也就是说他脱离社会。对于脱离社会的单个人来说（除了个别强悍的），在内心上都有重新社会化的要求。人类本来就是社会动物，社会群体意识是人类的精神特征之一。因而群体生活，符合人类本性，也是正常的人类生活；而孤独会引起人们的心理失衡。特别是作为农业民族的汉民族和长期生活在宗法网络中的宗法人，与亲戚朋友生活在一起是最自然不过的事情，离开这些必然会产生孤独感。因此，《诗经》就有“嘤其鸣矣，求其友生”的咏叹，以求友来摆脱孤独。中国古代文学作品——特别是古代抒情诗中抒写离群索居情感的特别多，所谓“离群托诗以怨”。从《诗经》、楚辞、汉魏乐府到唐诗宋词，其中都有大量的篇章描写离开家庭宗族之后的孤独之情。可惜游民大多没有文化，其感喟很少有文字流传，其实他们对孤独的感受是会超过生活在社会主流中的人士的。因为，生活在社会主流中的人士一时离家，终有企盼其归来的家人，他们只要“留得青山在”，就不愁没有归家的那一天。而游民的命运就如浮梗，随着水流在江河湖海中漂流四方，哪里是他们的归处呢？从描写游

[1] 《社会学》上册，P102—103，商务印书馆，1990。
[2] 这个大社会往往是民主社会，否则不能允许这种社会存在。

民生涯的通俗小说中，可以约略地感受到游民的这种心态：《水浒传》中林冲火烧草料场，他经历了蔑视法网、反抗社会、报仇杀人等过程后，成了主流社会以外的游民。他投奔梁山，横亘水泊，遇到大雪，欲渡不能，那种“有家难奔、有国难投、受此寂寞”的感情涌上心头，不禁题诗写道：“身世悲浮梗，功名类转蓬。”这是被迫脱离主流社会人们的感受。宋江浔阳楼题“反诗”，其感受也与林冲类似。

③因“外部压力”而产生的社会化需求

另外，游民与其他阶层的人们不同，他们还有一个“外部压力”的问题，也就是生存压力和安全的压力。脱离主流社会秩序的游民离开了家乡，变成了一无所有的光棍儿一条，看来是一无牵挂，潇洒极了；然而也没有饭吃，时时可能僵卧道边，以填沟壑。要生存，就要搞饭吃，处在人多饭少的时代（每一次，流民和游民的泛滥都与人口膨胀有关），是很艰难的，竞争激烈。组织起来的力量就是比个体大，在竞争中，人多处于优势时，即使不“争”也令人畏惧。近代著名画家齐白石在其回忆录中讲到湖南流行的荒年吃大户的习惯时说：“逢到灾荒，就没有饭吃，为了活命，只有去吃富户一法。他们去的时候，排着队伍鱼贯而进，到也很守秩序，不是乱抢乱撞的。到了富户家里，自己动手开仓取谷，打米煮饭，但也不是把富户的存谷，完全吃光，吃了几顿饱饭，又往别的的地方，换个人家去吃。乡里人称他们为‘吃排饭’。但是他们一群去了，另一群又来，川流不息地来来去去，富户存的稻谷，归根结蒂，虽没吃光，也就吃得所剩无几了。”[1]这样的“吃大户”，一方面反映了中国古代乡间习俗中有尊重“生存权”的习惯；另一方面，也是由于灾民组织起来了，人多势众，“排着队伍鱼贯而进”，不好阻挡。要是一个人窜入富户的谷仓，其结果可以想见。

安全的压力也是游民选取组织化道路的外部原因之一。社会动荡、动乱冲击着社会既定秩序，是游民产生的条件之一。游民失去了宗族的保护，自然也就要求得自保之道。“自保”就要有力量。古代遇到大乱，

〔1〕《白石老人自述》，P78，山东画报出版社，2000。

生活在宗法网络中的人们都要建筑堡坞以自保；游民无钱无权，只有通过组织互助的方式才能求得生存。从历史上可以看到游民最简单的组织——结拜——就是在战乱中发展起来的。宋代欧阳修在《新五代史·义儿传》(按：义父义子也是“结义”的一种方式) 中说：

> 呜呼！世道衰，人伦坏，而亲疏之理反其常。干戈起于骨肉，异类合为父子。开平（后梁太祖朱温年号）显德（后周世宗柴荣年号）五十年间，天下五代而实八姓，其三出于丐养。盖其大者取天下，其次立功名、位将相，岂非因时之隙，以利合而相资者耶！
>
> 《新五代史》卷三六

所谓“以利合而相资”，就是为了各自的利益结合起来以互相支持，在战乱的时代要生存发展必须如此。“义父义子”如此，“义兄义弟”也是这样，都是“以利合而相资者”。他们不仅从“相资”（互相利用）中得到安全，甚至获得到“发展”，大到夺取天下，小也能够取得功名利禄。

“五代十国”是中国历史上重要的转折时期，人的道德观念起着令人目瞪口呆的变化，所以欧阳修的《新五代史》中增加了不少新的门类。唐末五代，近百年的战乱，衣冠旧族多被杀戮。战争把各个阶层的人们赶出了自己的家园，加入了流浪者的大军。不少人成为没有固定居止、没有稳定的谋生手段的游民。在这种条件下，原有的社会秩序和原有的道德理念也受到很大冲击。组织起来的取向与愿望就是其中之一，因为儒家是主张“君子不党”的，五代以前，主流社会中的人士，即使要结成便于自己发展的团体也不敢拿到桌面上来谈。五代时游民、兵痞的聚合，[1] 也给主流社会中的人们很多启示，到了宋代出现了许多“社”、“会”,甚至许多正直的文人士大夫也强调“君子与君子为党”。“结社”(贬词称为“结党”）在主流舆论中也有了一定的位置。

---

[1] 连居住在洛阳城中许多大臣的老子和周世宗的阿爸柴守礼一起胡作非为，也组成“十阿父”老流氓集团呢，给社会造成很大危害。

## 2. 游民社会化的途径

①模糊的江湖

既然有“外部压力”和“内在需求”，那么，游民最初的社会化是自然而然形成的。前面我说到江湖是游民生活与奋斗的空间，它不是刻意组织完成的（其中有精心编织的组织），它是“集群”、“群体”等多种人群聚集方式而形成的。

所谓“集群”是指人群的偶然集合，“群体”是人群有共同目标的结合。游民作为脱序人，从宗法和行政控制里走出来，目的就是求生，没有什么具体目标。当人口膨胀、经济不够发展时，有大量的人口成为聚集在大小城镇的游民。游民的个体之间大多没有共同的具体目标，但是他们有共同的求生目的，而且都是脱离宗族的监督与行政管理的。这样，他们的谋生方式不免有些一致，对主流社会的态度不免有些接近。当这些谋生方式和对主流社会的态度逐渐变成一种思想性格，成为一种文化时，这些活动在同一块大地上的游民们逐渐形成了社会。这个社会，人们称之江湖。文化史上第一个告诉我们这个江湖确实存在的是《水浒传》。我们从《水浒传》的许多描写中可以看出这一点。例如林冲发配到沧州，在路边的一个酒店里，店主东向他介绍说，“俺这村中有个大财主，姓柴名进，此间称为柴大官人，江湖上都唤作‘小旋风’”。“小旋风”是柴进在江湖上的绰号，它只能用于江湖。如果他遇到江湖上的朋友，一亮“小旋风”的名号，大多会有个照应，可能会给他带来许多方便；如果他与主流社会上的人们交往，比如他去拜客，绝不会在自己的名刺上写上“小旋风”三个字，主流社会也不会认，“小旋风”只属于江湖。

江湖既然受到主流社会的打压，人们自然而然想到的是江湖对主流社会的抗争，实际上，江湖对主流社会更多的是依附。社会的一个重要的职能就是组织生产，生产人们生存的必需品，而江湖大体上说来是不从事生产的。这就决定了江湖人不能不依附于主流社会。前面我们讲了江湖人的谋生之术，不管这种谋生术是合法的还是非法的，但都离不开

主流社会。非法的抢劫或坑蒙拐骗，都是面向主流社会的。因为那里存在着可以实现“再分配”的无穷无尽的资源。为人们提供服务的江湖人就更是如此。

不从事物质生产的江湖是无形的，它更像是一个“场”，其边界是模糊的，也可以说是无所不在。如果非要让笔者指实到底哪里是江湖？那么我说，江湖在城镇、也在乡村；在热闹繁华市井，也在荒寒闭塞的山野和波光浩淼的湖海。也就是说，哪里有江湖人的身影、有江湖人在那里为生活而奋斗，哪里就是江湖。这正像“电场”是因为有电子的流动而存在一样，江湖就是因为有了江湖人活动而形成的一个“场”。

②走向江湖——游民的社会化道路

我们说江湖是游民生存和奋斗的空间，绝不是说游民就是江湖人。游民脱离了宗法后，生活对他来说是茫茫一片，只能浑浑噩噩被动地去求生，像没有走出未庄时的阿Q，就是处在这种缺乏自觉的游民状态。当他们闯荡了一些时间后，经过江湖风浪的淘洗、有了一些经验能力并且能够与自己同命运的游民结合起来去谋生的时候，他们逐渐成了江湖人。其标志就是能够在江湖上走动和奋斗了。江湖人懂得江湖上的规则，也能遵守规则、比较理性，知道如何保存自己和争取自己的最大利益。

当然，组成江湖的江湖人不仅仅是游民，笼统地说来，在江湖上走的都是江湖人。以觅食求生存为基本诉求的游民是江湖人的主体，在江湖上游民的数量最多。其他还包括生活在主流社会边缘、抱有不逞之志，希望能在江湖这个灰色群体中得以一逞的人们，如宋江、柴进一类；也有一些青年羡慕古之游侠，愿意打抱不平，充当社会良心，投入江湖成为侠者。《水浒传》的鲁智深近于这类人。但他们往往是江湖的中坚力量，江湖靠他们凝聚。

更有数量很大并对当时及后世精神生活发生重要影响的江湖艺人。江湖艺人基本上也形成于宋代。由于宋代城市结构的变化，从城坊制变为街巷制，商业手工业繁荣起来，促进了对娱乐业的需求。于是一些具有文艺天分的游民，流入城市后可以创作和表演通俗文艺作品来谋生，

他们便是最早的江湖艺人。江湖艺人的生活状态、思想情绪与一般游民很少有差别。他们演说或表演自己熟悉的江湖人的故事，这些故事的冒险性、传奇性，对生活在宗法制度的人们很有吸引力，因为宗法人过的是周而复始、平淡无奇的生活。

游民的思想情绪、游民的个性，没有文化的游民很难说清楚，而江湖艺人大多有些文化，头脑比较灵活，心智较为发达，能够通过他们所创作的通俗文艺作品表达出来，因此，他们的一些作品就成为游民文化的载体。这些江湖艺人所创作的通俗文艺作品往往对江湖人行为起着指导作用。

总之江湖是游民社会化的必经的途径，游民江湖化了才更有利于其生存发展，一般他们都会踏上这条必由之路。

我们说江湖是模糊的，它更像一个"场"，江湖是不自觉形成的隐性社会，但江湖中也有大大小小的具有自觉意识的游民组织，它们绝大多数处在非法状态下。这就是游民的秘密结社。

## 三、在通俗文艺影响下的游民结社

### 1. 宋代以前的游侠结社

我在第三章谈到游侠时指出，游侠虽然也是脱离主流社会的人群，但更多地还是一种生活态度的选择，并没有任何力量推动他们去做游侠。然而，这并非说那些游侠过的都是十分惬意的浪漫生活，他们的生存也是充满了危险与艰辛的。不过，游侠多有先秦武士的遗风（或说贵族遗风，那些武士就是贵族），除了那些把游侠生活看作游戏或炫耀自己的富贵家庭出身的子弟的假游侠。真正的游侠是为他的、反主流的，

他们既然选择了游侠这种生活，也就是选择了危险与艰辛，大多还能用“生死以之”的态度来对待的。陈子昂《感遇》诗中有“赤丸杀公吏，白刃报私仇”的名句，诗读起来颇有点快意当前的浪漫气，而实际上是充满了“血腥气”的。所谓“赤丸杀公吏”，是指《汉书·尹赏传》中所说：

> 长安中奸猾浸多，闾里少年，群辈杀吏，受赇报仇。相与探丸为弹，得赤丸者斫武吏，得黑丸者斫文吏，白者主治丧。

这些从事不法行为的青年人都是抱着必死的决心的，但他们不是每有行动一定要死，他们也是懂得逃避的。其逃避的方法之一，就是将他们的活动秘密化，甚至将其组织也秘密化，因此，游侠集团的结合就是最早的秘密结社。

有的学者认为，秘密的游侠集团可以追溯到先秦墨家学派所组织的“钜子集团”，并说：

> 墨家之组织非仅一学术团体，似革命机关，亦似后世秘密会党；盖组织甚密而纪律甚严也。
>
> 方授楚《墨学源流》

这一说法恐怕有些不当，因为墨家“钜子集团”虽然有严密的组织与纪律，但是它的活动是公开的，可以告人的。如墨子在《公输》一章中公开对楚王说：

> 臣之弟子禽滑厘等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上，而待楚寇矣。

后来的墨家“钜子集团”也是尽人皆知的（如其首领为谁，有何主张等等），其内部情况常常被人们所引用。因此，说其为“集团”则可，说“秘密”则有些不当。而且，墨家的活动主要在战国期间，当时诸强分

立，专制主义尚未占统治地位，各派的政治家都各自有可以公开活动的空间，不必作茧自缚，活动于地下。何况墨家又是显学，特别引人注目，想“秘密”也不可能。另外，墨者“尚同”，主张社会上下要统一在一个政治秩序之下，不会搞破坏秩序的活动，这是与“后世秘密会党”的不同点。

真正的秘密游侠集团当始于秦朝。秦始皇统一天下之后，以官方政治秩序替代一切其他的秩序，如社会秩序、文化秩序等等，并对偏离其政治秩序者实行严刑峻法，严厉镇压。此时，游侠并未消歇，只不过由于统治的严酷转入地下罢了。它与六国遗民的复国运动联系在一起。汉初名臣张良在参加反秦暴动之前的一些活动，可能就与地下的有组织的反秦活动有关，如黄石公密授兵书，募力士在博浪沙暗杀秦始皇，以及给秦始皇各种警告等。不过因为在太史公笔下有的写得扑朔迷离，有的写成单纯的个人行为，其真相遂不为后人所知。这种秘密的游侠活动直到汉代尚未断绝。

汉代的朱家、剧孟皆“家五十金之财”，而能救人于千里之外。除了个人声望以外，这恐怕与游侠秘密网络有关。从前面所引《汉书·尹赏传》也可以看出，这些“赤丸杀公吏”的游侠是有个秘密集团的，否则他们不会有如此细致的活动规则。这些人在长安“城中薄暮尘起，剽劫行者，死伤横道，桴鼓不绝”，按照自己定下的规则去办，从中可见其组织的力量。从此以后，除了社会动乱和国家分裂的时期，许多游侠虽然招摇过市，以自我表现为荣；但游侠集团因为自外于主流社会，却都是处于秘密状态的。两汉以来，当朝官府对于游侠集团都是采取打压的政策，因为游侠集团在破坏着统治阶级的权威和社会的正常秩序；而社会舆论（特别正统者除外）则对于游侠多采取赞美和欣赏的态度，因为游侠的举动体现了人们历来所向往的对自由对意志的追求和勇于助人的道德原则。

### 2. 会社的起源与宋代会社的繁荣

“社”本指土地之神，每年春秋两祭，称之为“社日”，后来也用

"社"来称在社日所举行的赛神会。"社"也是古代乡村基层行政地理单位，先秦有二十五家为一社的记载。这些名称所代表的意义都是与人群聚集相联系的，顾炎武在《日知录》中说"后人聚徒结会亦谓之社"。[1]当"社神"、"社日"等词义不常应用的时候，其表示人群聚合的意义逐渐凸显了出来。

与"社"不同，"会"的意义相对较为单纯，它是指人们的聚集、会合。用"会"来称呼一种团体，至迟在北魏已经产生。道宣所著《续高僧传》中就有"义会"一词的出现，用以称宗教团体。[2]后来"会"与"社"并称，而且两者或单用，或连用，以指人们在志趣相同或利益一致的基础上的自觉结合。人群自觉地结合有赖于人的自我意识的觉醒，民间结社的事实出现于魏晋南北朝时期不是偶然的。

民间结社在晋代产生，这时也正是人们自我意识觉醒的时代。那些敢于反抗礼教虚伪性的魏晋名士也是民间结社的先行者，如阮籍、嵇康、向秀等结成的"竹林七贤"，可以看作民间结社的滥觞。虽然它还没有用"社"或者"会"来命名自己的组织，也没有明确的组织规则，但它确是人们以志趣相结合的群体。东晋慧远、谢灵运等人所办的"白莲社"，则是已经用"社"来命名这种民间组织了。宋代民间结社普遍出现，因此，记载当时民风习俗的《梦粱录》卷一九专为"社会"独立列了一条：

> 文士有西湖诗社，此乃行都搢绅之士及四方流寓儒人，寄兴适情赋咏，脍炙人口，流传四方，非其他社集可比。武士有射弓踏弩社，皆能攀弓射弩，武艺精熟。射放娴习，方可入此社耳。更有蹴鞠、打球、射水弩社，则非仕宦者为之，盖一等富室郎君，风流子弟，与闲人所习也。奉道教者有灵宝会，每月富室当供持诵经一卷。……每遇神圣诞日，诸行市户，俱有

[1] 《日知录》卷二二，《四库全书》本。

[2] 转引自陈宝良《中国的社与会》，P6，浙江人民出版社，1996。

社会迎献不一。如府第内官，以马为社。七宝行献七宝玩具为社。又有锦体社、台阁社、穷富赌钱社、遏云社、女童清音社、苏家巷傀儡社、青果行献时果社、东西马塍献异松怪桧奇花社。鱼儿活行以异样龟鱼呈献。豪富子弟绯绿、清音社、十闲等社。……遇东岳诞日，更有钱燔社、重囚枷锁社也。

可见当时临安百姓生活的丰富多彩。周密《武林旧事·社会》中罗列了更多名目的结社：

二月八日为桐川张王生辰，霞山行宫朝拜极盛，百戏竞集，如绯绿社（杂剧）、齐云社（蹴球）、遏云社（唱赚）、同文社（耍词）、角抵社（相扑）、清音社（清乐）、锦标社（射弩）、锦体社（花绣）、英略社（使棒）、雄辩社（小说）、翠锦社（行院）、绘革社（影戏）、净发社（梳剃）、律华社（吟叫）、云机社（撮弄）。

《梦粱录》所说的“社”多为切磋技艺的组织，“会”则是带有宗教色彩的团体。《武林旧事》所载的“社”多为营业性质的团体。但是不管其内容如何，既然名称叫“社”，就多是自愿组织起来娱乐或赚钱的地方，也许两者兼而有之。如同《水浒传》中端王（即后来的宋徽宗）所说：

这是“齐云社”，名为天下圆，但踢何妨？

颇有点既在“社”中，一律平等之意。一起运动的确拉近了人们的距离。

宋代民间还有以练武为名的结社，北宋河北、京东一带有“弓箭社”、“马社”和“万马社”等。这些地区靠近边疆，为了防止异族入侵，这里的人们自愿结合，组织起来习武，保卫家园。这种带军事性的组织

又称为“义甲”或“牛社”，在北宋末年的抗击金人南侵的战争中起了很大作用。南宋之初，因户部尚书张悫的建议，朝廷规定诸路、府、州、军什伍其民，并教之战，使其自保疆界。各社均以“忠义”、“强社”、“巡社”为名。政府提倡的“社”，自然会对参加者有许多优惠，如免除参加者的赋税和差役，为这些社团出一部分资金帮助他们购买器械与马匹等等。这些军事性的社团组织编制有序，并得到及时的训练，具有一定的战斗力。这些结社对击退金人的南侵和维持刚刚建立的南宋朝廷的稳定起了很大作用。

上面所述的“社”都是公开的，有的甚至是主流社会所肯定和支持的，它们的出现与繁荣对于秘密结社有一定的示范和鼓励作用。因此，在宋代出现游民的秘密结社也是自然而然的。

宋代是贵族没落、平民兴起的时代。随着崇文抑武政策的推行，贵族的游侠也日渐消失。游侠再不是人们藉以自炫和招摇的资本，更不是可以去任意糜费与挥霍的“销金锅”。[1] 有钱的可以在城市的世俗生活中尽情享乐；追求荣誉的可以在科举考试中一逞才华，可干的事很多，只是别再像堂·吉诃德一样去抱打不平了。主流社会不再需要人们在刀光剑影中去展示和实现自己的价值，社会甚至有些鄙视武夫，文人士大夫偶然“尚”一下“武”，也被看作游戏行为。我们从苏轼那一首《江城子》“老夫聊发少年狂”就可以看出这一点。社会舆论也不像魏晋南北朝和隋唐诗人那样去热情地讴歌与赞颂游侠了，整个社会弥漫着一派柔靡之风。舆论的变化，引导人们重新选择生活。不幸的人们所企盼的社会良心到哪里寻找呢？看来这个责任只有下层社会或主流社会以外的人们去承担了（这些人的出现往往是“提着朴刀”或“绾着杆棒”的）。这也正是那些“朴刀杆棒”、“发迹变泰”类通俗故事产生的社会基础。不幸的人们期待平民甚至是游民作为游侠出现。因为老百姓得不到那些来自上层社会的贵族游侠的救助，自然便把他们的希望转向下层社会。正像《水浒传》所说的：

---

[1] 宋代的“销金锅”在秦楼楚馆，读者只要读一读当时的词，便可以了解这种情况。

只为衣冠无义侠，遂令草泽见奇雄。

这些“奇雄”的最好去处是“草泽”绿林。无奈他们更感兴趣的不是“替天行道”，而是“杀人放火受招安”。更有生活于城镇中的一些游民，他们从主流社会那里学会了一种人与人新的结合形式，这就是结社。当然，这些秘密结社出现以后，不会像喁喁望救的人们期待的那样，为世间铲除不平，使不幸的人们摆脱苦难；反而更多的是给人们造成新的麻烦与苦难，因为游民更关心的还是自己生活的改善，而不是解救与他不相干的人。从北宋开始，一些以反社会为目的的秘密结社多了起来，如宋仁宗期间，在河北、河东一带就有了这类组织，郑克的《折狱龟鉴》中记载：

耀州有豪姓李甲者结客数十人，号“没命社”，或不如意，则推一人死斗，数年为乡人患，莫敢发之。

北宋中期，历城、章丘一带的盗贼“聚党村落间”，号称“霸王社”，到处抢劫财富，劫囚纵火，官府不能治。宋徽宗间，扬州一带也有一些不逞之徒为害乡里，自号“亡命社”，地方官无可奈何。这些会社只有在其首领被处理之后，才能破坏其组织。此外，还有由游民知识分子组成的以包揽讼词、垄断诉讼，从而取利的半秘密半公开的“业觜社”。如南宋松阳的“业觜社”，“从之者常数百人”，他们“专以辩捷给利口为能”，这些人能说，熟悉公门那一套，帮人打官司。业觜社有自己组织内的规矩，并有流行于社内的黑话。这些人“粗晓文墨”，为害一方，利用他人的不幸而牟利。因为组织者有文化，与后世的大型秘密会社有相似之处。但总的说来，这时的秘密组织规模还是很小的，其非法活动的影响范围也仅仅是其所产生的“乡里”，而且，其活动也多以经济目的为主，并没有什么显著的政治动机，这与后世动辄跨县连州、政治主张

鲜明的游民组织是根本不同的。

### 3. 明末游民秘密组织的成熟

①游民秘密组织的力量及其所受到的通俗文艺的影响

前面说过，明代人口众多，超过两亿，明建国后不到一百年就出现了大规模的流民运动，其中有不少变成游荡于城乡之间的游民。游民众多，谋生便成为大问题。为了一口饭，人们可以从事各种行当，用各种手段以满足自己肚子的要求。职业打手出现了，称之为“打手”或“青手”。这个行业最初产生在地少人多，农民易于变成游民的地方，如广州、新会、广西等地。这些地方人口密度不是最大，但由于经济不发达，除了农耕外没有什么产业，因而游民闲人较多。明代散文家茅坤曾谈到当时的东南沿海的抗倭军队中，有不少是“柳州水东岩之游民，与广州、新会之打手”。[1] 在江西也有大量的游民，并且赣南的徭役类别中还有“打手”和“力士”一类。官方觉得这类人还有可利用之处，而且，把他们作为一个类别直接编入徭役的征发之中，这是令人惊讶的。实际上，职业打手之类决不是有力气、会武艺便可胜任的，它需要泯灭一切道德与良知，成为一种打人的工具，这决非老实巴交的农民能干得了的。或者他们本是游民，或者他们在长期的“打人”职业生涯中变成了不为传统的道德观念所束缚的游民。这些人被征发之后，往往就会“千百为群，恃羽檄文移，公行剽掠，所过无不残灭”。[2] 使用这些游民，不过是把他们的集团从秘密状态转到公开状态罢了。

苏州、松江二府，自宋代以来被认为是人文荟萃的地方，在明中叶以后不仅有了打手，而且成立了自己的秘密组织——“打行”。清初褚人获在《坚瓠集》中把“打行”分为上、中、下三等。上等的“打行”，“即秀才贵介”亦参与其中；中等的“打行”多为“行业身家之子弟”；下等的“打行”“则游手负担里巷无赖耳”。看来连富贵人家的无赖子弟

[1] 见《条上李汲泉中丞海寇事宜》。
[2] 转引自陈宝良《中国的社与会》。

也窜入其中，“打行”也作为一种特定的行业能够世代相传了（所谓行业身家子弟）。他们所干的就是：

> 人家有斗殴，或讼事对簿，欲用以为卫，则先谒头目，顷之斋集。后以银钱付头目散之，而头目另有谢仪。散银钱复有扣头，如牙侩然，故曰“行”也。
>
> 《坚瓠九集》

既然称为“行”，除了规矩以外，还要有“技术”。这点在前面讲过，这里不重复。这种有“技术含量”的独特的打法，只在内部传授，秘不示人。嘉靖三十八年（1559），翁大立任应天巡抚，在三吴地区严禁“打行”，侦缉诸恶，置诸监狱，严惩渠魁。为此，打手歃血誓盟，用白头巾抹额（冒充倭寇），各持长刀巨斧，夜攻吴县、长洲、苏州卫的监牢，在七十几个在押犯的配合下，打破牢房，火烧衙门，劫囚自随，逃入太湖。这是一个真实的梁山故事。在这场变乱中，连应天巡抚翁大立都差一点丧命。这场较量反映了游民秘密结社组织已经日趋完善，并且具有一定的攻击力量。

还有一些由所谓的“矿徒”或“盐徒”组成的团伙也极富于冒险精神和战斗力，并且十分好斗。“矿徒”也就是矿工，这里特指活跃在南阳、邓州等地，由游民组成的“千百为群”的、在其首领“角脑”的带领下“专以凿山为业，杀人为生”的矿工，他们又号“毛葫芦”。《豫志》[1]中记载说：

> 南召、卢氏之间多有矿徒，长枪大矢，裹足缠头，专以凿山为业，杀人为生，号毛葫芦。其技最悍，其人千百为群，以角脑束之。角脑即头目之谓也。其开采在深山大谷之中，人迹不到。即今之官采，亦不敢及。今所采者，咸近市井道路处也。

---

〔1〕明代王士性《豫志》，《丛书集成初编》本，商务印书馆。

靠居民近了，对于百姓祸害也就更大。如借开矿，掘人坟墓，须高价来赎。

“盐徒”指私盐贩子，历代盐铁多为国家专卖，不许私人染指。敢贩私盐者大多为刁顽非常的游民，而且以组成武装团伙者为多，其头领称作“盐枭”。元朝末年张士诚就起家于盐徒，他本人就是盐枭。万历间陈全之的《蓬窗日录》中，把“盐徒之害”，列于浙江嘉（嘉兴）湖（湖州）宁（宁波）绍（绍兴）四郡第二大害。“矿徒”和“盐徒”这两种人随时可以为各种政治力量充当雇佣兵，作政治“打手”，没有什么原则性，但是他们的力量是不可忽视的。

我们从明代游民的结社活动中，还可以看到通俗文艺作品对游民结社的影响。游民不仅因为文化程度低愿意以通俗文艺作品为消遣，而且这些具有游民意识的小说或戏曲更适合他们的思想倾向。我们从南京一些无赖游民在结成团伙时所用的名目也可以看出一二。上面说过，游民结合曾用“十三太保”、“三十六天罡”、“七十二地煞”等名目，显然是在模仿有关晚唐五代李克用的戏曲与话本小说。李克用在这些通俗故事中被说成有十三个义子，号称“十三太保”。其中最勇敢的是第“十三太保”李存孝，后来被谗言害死，受到五马分尸的极刑。关于李存孝的故事在元代也是热门，大戏曲家关汉卿写了《哭存孝》，还有无名氏的《存孝打虎》。关剧中写李存孝自报家门时说：

> 某本姓安名思敬……有阿妈李克用见某有打虎之力，招安做义儿家将，封我做十三太保飞虎将军李存孝。

根据这个“李存孝”的自白，可知他除了勇敢，是个英雄外，其出身也近于泼皮无赖，这正是游民们所欢迎的，所以才用他来命名自己的组织。直至今日，海外如台湾、香港地方的人们，仍然称不走正路的男孩子为“太保”，女孩子为“太妹”，可见其影响之深远。“三十六天罡”、“七十二地煞”是为人们所熟知的，它是从《水浒传》和有关水泊梁山的故事里来的，数字表明了这些组织的规模。帮会的头头们还像《水浒传》的许多英雄好汉那样，根据所使用的器械为自己取了绰号。既用以

炫耀，又作为自己的代号通行于江湖之间。

明朝末年，在苏州有些游民秘密组织径称为“天罡党”，[1]这个帮会与《水浒传》中英雄好汉的行为比较起来相去何止天壤？他们以“凌轹小民”为务，即使被治之以法，他们也会栽赃到无辜的良民百姓身上，使善良的百姓无不畏之如虎。

②被误认为是清代天地会源头的明代游民组织

在论述清代组织规模最大，历时最为长久的游民秘密组织——天地会之前，还需说一下被一些研究者误认为是天地会源头的明末的一些游民组织。这就是万历十年（1582）被破获的，以汪元洪和尚为首领的“票党”。这是一个不大的事件，它只是通过潘季驯的《奏疏》才被记载下来的。

从这个案件可知，在明万历初年，南北两京及其附近地区活动着由异姓兄弟结拜组成的票党。他们是以游方僧人为主，票党组织严密，分为南北两票。南票活动在南京，兄弟五人，包括汪元洪、雪峰、贞成、蔡元溪、元明等五名异姓兄弟，以“金、木、水、火、土”为号；北票活动在北京，包括黄思、黄仁、黄义、顾实、贞静等异姓兄弟五人，以“仁、义、礼、智、信”为号。南北相约，于万历十年四月初一日北票兄弟在北京天宁寺，南票兄弟在南京报恩寺同时起事。票党主要通过散发票符的方式发展党徒，组织力量和进行联络。并将票符散发给一般平民，作为接受他们保护的凭证。票党活动的目标远大，以夺取明朝政权为目的。他们打算先取镇江，以据要害之地，次取傍郡库藏，以备军饷之需，壮大武装力量，进而夺取全国政权。1948年目录学家王重民在《天地会始于明季说》[2]中，首先提出票党是天地会的先驱。王氏提出洪门（即天地会）之创立，即为了纪念票党的创始人汪元洪，不过到了清代改为“朱洪英”或“朱洪竹”。又说汪元洪弟兄十人，均有作五祖的资格。洪门中也有五祖，甚至也用“仁、义、礼、智、信”为号。不过

[1] 见《中国的社与会》，P94。
[2]《子曰丛刊》第5辑。转引自赫治清《天地会起源研究》，P32。社会科学文献出版社，1996。

这些证据太薄弱，经不起推敲。票党的“五票”和洪门的“五房”都是按照《水浒传》、《三国志演义》之类的通俗小说中的封某某为“五虎上将”的情节创造的（从中可见通俗文艺作品对下层民众影响之强烈），至于只根据汪元洪有“洪”字就把“票党”与“洪门”扯在一起，这是缺少说服力的。

另外，陈宝良在《中国的社与会》中提出“天地会”始于明万历七年（1579），理由是《明神宗实录》万历七年载诛“妖犯王铎”事。王铎于万历初创立“天地三阳会”，并且他还“盖三阳殿，造混元主佛三尊，傍列伪封蔡镇等三十六天将，捏造妖书、违法器物，煽惑男妇六千余人，以度劫为名，事党。”[1] 陈氏根据王铎“幼为僧，后还俗”和上面所述三阳会的活动等事（如言王铎初为僧，天地会创始者“万大哥”也曾为僧；三阳教有“三十六天将”，天地会也有“三十六天罡”；三阳会为首将领蔡镇，天地会长房为蔡德忠等等），断定“天地三阳会”就是天地会。这不仅证据薄弱，不足为凭，更重要的是陈氏忽视了秘密会社与秘密宗教两者的差别。天地三阳会是秘密宗教，作为一个教派，它是有独特的信仰，有师承传授，有经文宝卷，相信彼岸世界的地下宗教。三阳教是弘阳教的变种，与白莲教有一脉相承之处。三阳教的骨干分子有些是游民，如游方僧人或游方道士之类，但其基本群众则是农民，所以它是乡土类型的。而帮会就不然，它是以游民为基本群众的，它是江湖类型的，从总的倾向来看它没有宗教观念。秘密教门与秘密帮会之间没有传承关系，特别是秘密宗教排他观念很强，不可能传给不相信自己信仰的人们。一般说来，秘密宗教与通俗文艺的关系较少，这里不再深论。

总之，明代秘密结社已经显露出它在组织和思想上所受到的通俗文艺作品的影响，但这还是初步的。到了清代，秘密组织天地会才完全按照通俗文艺作品的形式规范自己的组织。

---

〔1〕《明神宗实录》卷八三，转引自《中国的社与会》，P100。

# 第十一章 天地会与通俗文艺

天地会受三部通俗小说影响最深，一是《水浒传》，一是《三国志演义》，一是“说唐”系列故事。

社会下层的人们接受着通俗小说戏文中的“知识”，并按照小说和戏文的方式来思考问题。直至今天，这种文艺作品的影响尚未完全消失。

天地会可以说是游民建立的具有明确宗旨并且组织严密的秘密地下团体。在清政府严酷的统治之下，它竟奇迹般地生存了三百多年，直至今日在海外尚有余波。虽然组成联合体是游民与生俱来的愿望，而且游民的结社早在宋代就已出现，但是从仅有联合的愿望发展成为真正的长时期而不被打散的地下组织，则经过了很长的历史时期。这个时期大体可以分作三个阶段。

第一，结拜阶段。结拜为义兄弟是游民最原始的结合，它产生于南北朝期间，到了宋代才为更多的人们所接受。不仅游民结拜，其他阶层的人们，只要有必要也搞结拜。

第二，结社时期。游民结社产生于宋代，在明代已经有了不少这类的结社。这类结社是一种很少有意识的设计，也没有严格规范的联合，只是一种放大了的结拜。例如，清初福建惠安出现的南斗会、北斗会[1]等就是这类组织。南斗会具体情况失载。北斗会的首领名叫陈令，其成员服饰十分特殊，穿的衣服如戏台上的家丁打手，对襟小褂上排列着二十排钮扣；鞋子头部较宽，上绣大花蝴蝶。他们以十个人为一个行动单位，只要有一个人能纠集到九个人，会头就委任他为小头目。可见这个秘密结社完全是游手好闲之徒为了表现自己与众不同（这是近世城镇游民非常显著的一个群体特征）和显示自己的力量而结合起来的。它的会众最多时有一千余人，但因为出风头，很快就被当地县令李长庚发现和打散。这种结社是不牢靠的，因为结社在专制社会里都被看成是政治行为，北斗社从会首到会众都很幼稚，热衷于出风头和演戏，根本不能承

〔1〕连立昌《福建秘密社会》，福建人民出版社，1993。

担大任。

第三，会党。无论从组织上还是从思想上，会党都是游民联合中最高级的形式。会党有着意设计的功能并被其成员所理解（会党的功能与宗旨往往是与当时的政府和社会相对抗的），它有严密的组织规范，有被其成员承认的权威。这是一种有政治意识的结合，自然为当时的主流社会所不容，参加这种组织的成员都有被杀头的危险。因此，这一类组织在皇权专制时代只能处于秘密状态。我们称之为秘密会社，或秘密会党。秘密会社除了会党外，还包括秘密宗教。

## 一、两种不同的秘密会社与安清帮

清末积极从事反清革命活动并参加了秘密会党的陶成章，也是较早的研究秘密会党的专家。他在《教会源流考》中说：

> 中国有反对政府之二大秘密团体，具有左右全国之势力者，是何也？一曰白莲教，即红巾也；一曰天地会，即洪门也。凡所谓闻香教、八卦教、神拳教、在礼教等，以及种种之诸教，要皆为白莲之分系；凡所谓三合会、三点会、哥老会等，以及种种者诸会，亦无一非天地会之支派。
>
> 《陶成章集》

自古以来，秘密的地下结社不知凡几，源远流长者有，旋生旋灭者更是数不胜数。在众多的结社中，把反政府的秘密结社分为两大类是基本上符合实际的。白莲教是元代白莲宗与弥勒会结合而成，而弥勒会则可以

上溯到北朝时期的信仰弥勒佛出世给老百姓带来和平幸福生活的弥勒教。这个教派往往以宣传来世的美好，为信徒治病和安渡劫难为主旨，团结着一批辗转在饥饿边缘的贫苦民众，这个教派中的一些组织往往以带领信徒揭竿造反为终结。它延续了一千余年，不断地变换自己的名称，但其基本信仰与“造反情结”却始终不渝。直至近世还在不断地起事，可见其影响之深远。这个教派的组织者大多为游方和尚、游方道士、江湖艺人、衙役书吏等带有游民色彩的人物，或者就是游民。它的信徒多是不离乡土的农民，呈现出明显的地域色彩。有的人称为“乡土型”的秘密团体。白莲教的宗教信仰与政治主张庞杂而朦胧，不太明确。它受到佛、道、儒以及摩尼教和巫风的影响，有较强烈的迷信色彩。它基本上不属于游民组织。

以天地会为代表的会党则是“江湖型”的秘密团体，不仅其组织者、领导者多为江湖侠客、散兵游勇、游方僧道以及江湖艺人、江湖术士等，其成员也多为游民，如破产的农民、手工业者、小商贩、脚夫、水手、盐枭、私贩（也就是平常人们所说的“车、船、店、脚、牙”），以及断绝了正常生计的人们。天地会一般没有特别的有教义的宗教信仰，比较接近无神论。它的主导思想和组织原则来源于世俗的通俗文艺作品，《水浒传》、《三国志演义》、“说唐”小说系列以及与之相关的通俗文艺作品，对天地会有着深刻的影响。天地会从社会理想、人际关系、组织形式乃至一部分习俗、行为，都在模仿通俗小说或戏曲。清代的游民们似乎在利用人生的舞台演出着一幕幕光怪陆离的戏剧。

还有一个介于秘密会党与秘密宗教之间的秘密组织——安清帮。它的成员多属游民，是个“江湖型”的会党，最初的成员以漕运水手为主，但它又信仰秘密宗教中的一种——罗教，成员之中以师徒相称，其间辈份极为森严，所谓“拜师如父，收徒若子”，“一日为师，终身为父”等等。这与天地会以兄弟相称、辈份平等和“哥不大，弟不小”是根本不同的。所以说，它既不同于“乡土型”的以农民为主体的秘密宗教，也有异于不以宗教信仰为支柱、注重人际平等关系的秘密帮会。

安清帮本名安庆帮，又名庆帮，讹为清帮，近世改为青帮。它是在

粮帮的基础上组织起来的。所谓粮帮，乃是漕运过程中官府为了保障粮米运输的安全而建立的基层组织。在帮之上还有卫、所、联。每卫之下统率若干帮。明清的统治中心在北京，而京城所需的粮食则要仰仗河南、安徽、江苏、浙江一带供给。每年这一带都要把上贡给清廷的皇粮由运河运至北京，人们把在运河中运输皇粮的过程称之为漕运。由于漕运量极大，每年有数百万石之巨，动用的运粮船有一万二千余艘，靠漕运吃饭的水手达二三十万。这些人都是一无所有的"赤贫穷汉"，而且常常受到不公正的待遇，生活极为困苦。他们常年来往于运河线上，见多识广，富于阅历，不甘心默默地逆来顺受，于是，他们在原来的带有地域与行业特点的粮帮基础上秘密组织起来，互相救助，以求得生存。这种秘密结社最初始于安徽的安庆。大约在康熙末年、雍正初年，安庆粮帮在原有的组织之外独立地成立了一个秘密结社，名为安庆道友会，又称安庆帮。原来的行业头头也被改为富于浓厚的宗法色彩的称呼，如当家的、师父、老头子、前人之类。这个帮会以运河为纽带，有一百二十八个半帮。清道光以后漕运衰落，水手大批失业，安清帮却由此发达起来。帮中成员已不局限于漕运水手，社会上的不法之徒和大量的游民涌入帮中，特别是江淮和东南沿海一带，安清帮已成为能与洪门抗衡的一个帮派。安清帮虽然也是游民组织，但由于它与通俗文艺的关系不大，这里不具论。

## 二、天地会的产生与通俗文艺作品的关系

天地会的产生在历史学界是个争议很大的问题，本书不是专论天地会的专著，不可能对各种有分歧的观点作细致的介绍，也不可能对天地

会的发展及其活动作全面的论述。而且在这方面，有蔡少卿的《中国秘密社会》[1]、秦宝琦的《中国地下社会》[2]、胡珠生的《清代洪门史》[3]、赫治清的《天地会起源研究》[4]等有关秘密会社的专著可供关心这个问题的读者参考。本书只介绍我对天地会的背景和起源的看法，以及与史学家们看法的不同之处。另外，天地会的理想信念、组织特点、运作方式皆有其独特性，而且，这些独特性的形成都与通俗文艺作品的普及有密切关系，这也往往是史学家们不太关注的一面。

### 1. 天地会为什么产生在福建?

对天地会产生地的问题，有台湾、漳浦、广东、四川诸说。我之所以采取了“福建漳浦说”，不仅因为大多数天地会研究的专家们赞同此说，而且通过一些天地会研究者们多年的辛苦的调查研究，在福建漳浦一带发现了许多与天地会有关的文物。通过这些文物，不仅落实了天地会诞生于“福建漳浦说”，而且有助于对天地会产生的背景与根源的理解。例如，天地会簿中常常提到的“高溪庙”、“观音亭”，就在漳州府漳浦县高溪乡（今属福建云霄县）；“西鲁神话”中提到的许多地名并非虚构，大部分在高溪村附近。连会簿上记载的“高溪庙”对联“地镇高岗，一派溪山千古秀；门朝大海，三河合水万年流”也是写实。特别是罗炤先生在福建省诏安县官陂镇长林村发现了几乎所有会簿都提到的天地会的发祥之地“长林寺”和一些重要的碑刻，其中最重要的是甲午（1653年）年镂刻的《长林寺记》。这篇记中明确记载长林寺是“第五和尚道宗创造”。另外，写于康熙十三年（1674）甲寅（会簿记载成立天地会的那一年）的《高隐寺石碑记》和在九仙岩上的道宗题刻《仙峤记言》，都

[1] 浙江教育出版社，1989。
[2] 学苑出版社，1993。
[3] 辽宁人民出版社，1996。
[4] 社会科学文献出版社，1996。

证明了天地会的创始人万达宗，即道宗和尚确实存在（卢若腾[1]有《赠达宗上人》诗指出达宗为长林寺主持），而“贵县修志局”会簿明确指出，创会的万云龙大哥就是万达宗。而几乎所有的会簿里都有“受职长林寺，开山第一枝”的诗句和“达宗公和尚塔”这十六个字。每字皆加三点水，共四十八点水，作为天地会独有的暗号。这些新的发现使得天地会的研究进一步深入。用胡珠生的话说，它使天地会的创建成为信史。这一点我们下面还要谈到。

天地会之所以产生于福建，与福建的自然环境与社会环境密切相关。福建是个地少人多的省份，在宋代，“四民皆溢”的现象就很突出，为了减少人口压力，在宋代有了溺杀婴儿的记载。因为可耕地少，脱离农业的人口在不断地增加，当时就有人指出：

> 居今之人，自农转而为士、为道、为释、为技艺者，在在有之，而惟闽为多。闽地偏，不足以衣食之也，于是散而之四方。
>
> 《缘督集》[2]

到了明末，福建人口比南宋增加了一倍以上，[3]在“八山一水一分田”的福建，人们更不能完全靠“土里刨食”。为了生活，许多人便走了“靠山吃山，靠海吃海”的路子，如海上捕鱼，岸边晒盐，海外淘金，海上贸易，乃至在海上为盗。福建还有大量的游僧、游道，这是其他省份很少见的。清初，统治者为了割断福建人民与台湾郑成功的关系，实行海禁政策，严厉执行“迁界令”。福建、浙江、广东、江南四省沿海居民都要向内陆迁移 30 里，原有的沿海的房屋、庙宇、村庄和船只，全部焚

---

〔1〕卢若腾是明末闽南名士。在明末清初许多文献都有记载。如《海东逸史》卷一八言“字闲之，号牧舟，福建同安人。崇祯庚辰（1640）进士，召对称旨，即授宁绍台道佥事，闽中拜兵部尚书，抚军永嘉。及海上之局，一时袍泽者并极莫逆，诸人沦丧殆尽，独与张煌言同事最久，竟依郑氏而终。”

〔2〕转引自程民生《宋代地域经济》，河南大学出版社。

〔3〕见葛剑雄《中国人口发展史》。

毁，片板不许下海。这使得大批沿海的居民流离失所，成为游民，从而为游民组织的建立提供了社会基础，真是“为渊驱鱼，为丛驱雀”。天地会基本上是以游民为群众基础的秘密组织，尽管它的领导层最初可能大多是与文人士大夫有些联系的反满的人士。

福建游民和客籍人众多，历来有结拜义兄弟和联会结社的习惯。乾隆年间福建布政使德舒就说，闽南民俗“以好勇狠斗为能，毋论秀顽，好学拳棒，往往创立会名”。[1] 连立昌在《福建秘密社会》中指出，闽南人在台湾、南洋也喜欢盟神结会：

> 有时即使临时有所行动，也会凑合结一个会，以便推举领导，明末，泉州南安县就有过一个称“斗栳会”（不是帮会）的群众组织。斗和栳都是装谷子的容器，起先，农民群众公认史相国收租的斗栳最公平，每于交租时，旌旗鼓吹，把史相国家的斗栳拿出来游行一番。若遇黑心田主，就蜂拥而入，用史相国家斗栳比较之，于是就叫斗栳会。后来终至团结抗租，酿成大案。[2]

这种喜欢结会的风尚，虽然出自现实生活的需要，但与当地的长期聚众械斗的习俗也不无关系。雍正间福建观风整俗使刘师恕曾上奏云：

> 查泉属七县，晋江、南安、同安最为难治。安溪、惠安次之。永春、德化又次之。其初，大姓欺压小姓，小姓又连合众姓为一姓以抗之。从前以包为姓，以齐为姓，近日又以同为姓，以海为姓，以万为姓者。
>
> 《宫档雍正朝奏折》[3]

---

〔1〕《清朝经世文编》，转引自《福建秘密社会》。
〔2〕转引自《福建秘密社会》。
〔3〕转引自秦宝琦《中国地下社会》，P57。

这种必欲铲除对手而后快的行为实际上是生存竞争的结果，它必然给游民们的秘密结社以刺激，并起示范作用。有时公开的结合与秘密的结合也难以划清界限，这也是福建秘密社会在有清一代屡禁不止而且越来越壮大的一个重要原因。

还应该看到，现在的福建省地区从宋代起通俗文艺就特别发达，民众自发参加到通俗文艺的演出与娱乐活动中，通俗文艺给民众以广泛和深刻的影响。宋代理学家陈淳在《与傅寺丞论淫戏书》中说：

> 此邦陋俗，当秋收之后，优人互凑诸乡保作淫戏，号乞冬。群不逞少年遂结集浮浪无赖数十辈共相唱率，号曰戏头，逐家裒敛钱物豢养优人作戏或弄傀儡，筑棚于居民丛萃之地、四通八达之郊以广会观者，至市廛近地四门之外亦争为之，不顾忌。今秋自七、八月以来，乡下诸村正当其时，此风在在滋炽，其名若曰戏乐，其实所关利害甚大：一，无故剥民膏为妄费；二，荒民本业事游观；三，鼓簧人家子弟玩物丧恭谨之志；四，诱惑深闺妇女出外动邪僻之思；五，贪夫萌抢夺之奸；六，后生逞斗殴之忿；七，旷夫怨女邂逅为淫奔之丑；八，州县二庭纷起狱讼之繁，甚至有假托报私仇击杀人无所惮者。
>
> 《漳州府志》

朱熹在守漳州时作《劝谕榜》，中有“约束城市乡村不得以禳灾祈福为名敛掠钱物，装弄傀儡”的话。另外，与漳州距离不远的建安由于造纸业发达，又盛产木质松软易于雕版的榕树，出版业很繁荣。其刻印成本低，比较适合刻印为大众买得起的廉价印刷品。这里刻过大量的通俗小说，像《三国志平话》、《三国志演义》、《水浒传》、“说唐”通俗小说系列，都在建安刊刻过，这给该地区通俗小说的传播带来许多方便。据十余次到闽南调查天地会产生的社会背景的罗炤先生说，在闽南一带，关于“说唐”的通俗文艺作品流传非常广泛，带有游民意识的通俗文艺作品深入人心，为游民的组织化提供了思想准备。

当然，天地会产生在福建的最重要的原因还在于，它的组织者是坚持抗清的士大夫，这里是东南汉族士大夫抵抗满清侵扰的在海内的最末一个据点，他们只能在这里变公开的斗争为地下的活动，把军队改变成为秘密组织。

## 2. 天地会的创建历史

研究天地会，其中有个重要的问题就是，它创建于何时、何地？由何人创建？这个问题看似迂阔，仿佛无关宏旨，实际上它与考察天地会的创建宗旨及其性质是密切相关的。例如，持天地会建立于康熙甲寅年（1674）观点的学者们认为，天地会是明末反满的文人士大夫为了恢复汉人政权，联合下层社会民众，推动广大民众进行反清复明的斗争而建立的秘密组织。天地会的建立是明末清初、中原和江南一带广大人民反抗异族入侵和民族压迫斗争的继续。主张天地会创建于乾隆二十六年（1761）的研究者则认为，天地会是下层社会民众“互济互助”的经济性组织，只是由于满清统治者的严酷镇压，才使得这个秘密组织被迫提出“反清复明”的口号，从而染上了政治色彩。显然，这两种对于天地会建立宗旨的意见是截然不同的，其根源在于两派研究者对于天地会创建时间的认识的不同。

1990年代初，我写作《中国流民》[1]时，史学界关于天地会起源时间的看法还是众说纷纭，莫衷一是。其中最主要的说法有：康熙甲寅说、雍正甲寅（1734）说、乾隆二十六年说、乾隆三十二年说。其他还有明代说、明末清初说等等。因为“乾隆说”以清宫内档作为依据，白纸黑字，斑斑可考，似乎略占上风一些。然而仅短短的四五年间，由于福建省漳州地区的研究者的努力，与当地民众的投入，尤其是中国社会科学院宗教研究所罗炤先生的出色工作，使这一问题逐渐明朗。他们对漳州地区与天地会有关的遗址、文物和文字材料进行了深入反复的调查研究，发现了许多珍贵的资料，其中许多可以与天地会的会簿相印证。

---

〔1〕1992年香港中华书局出版。

例如，在后世发现的会簿中全都有埋葬万云龙大哥的碑文：

涭⿰氵职涨淋洔

⿰氵达淙⿰氵公⿰氵和淌潞

汧汕⿰氵第⿰氵一⿰氵枝

这段碑文是有据可查的，长林寺、达宗公和尚和“开山第一枝”都有实物遗址和文字的依据。这十六个字的四十八点水乃是天地会最重要的象征，这一象征把自己的创始人与“三点水”联系了起来，在此后的数百年里形成了天地会“出手不离三”的独特联系方式。而“三点暗藏革命宗”，这个“三”字又成了天地会勇敢地进行反清斗争的象征。赫治清先生在其所著《天地会起源研究》中，根据新发现的文物和江日升的《台湾外记》等书的记载，证明了清代顺治、康熙间福建漳州地区的确有位俗姓张的和尚名道宗，法名达宗，因其本家兄长张要首倡结义，共聚了十八个兄弟，歃血为盟，以万为姓，道宗也参加了，排行第五，名为万五，如果称其法名，全称就是“万五达宗”。万五达宗和尚信仰禅宗中的临济宗，这个宗派的创始人义玄禅师的一生基本是在行脚乞食中度过的，所以此宗注重“更衣游方”。万五达宗，才具文武，游历多方，见多识广，他成为“万氏集团”运筹帷幄的人物。万五达宗推动了“万氏集团”建立武装，这个武装集团坚决打击入闽的清军，一度攻打漳浦县城，击毙清军参将陆大勋。顺治七年（1650），十八结义兄弟中的大哥万礼率部参加郑成功的抗清队伍，万五达宗仍以游方僧人的身份活动于闽南各地，联络各种反清力量。甲午年（1654），达宗在郑成功及其所属文武部下的帮助下，扩建了诏安县官陂镇的“长林寺”，他就成了长林寺开山住持（所谓“开山第一枝”也）。后来万礼在追随郑成功攻打南京时牺牲，他死后为人所谮，郑成功撤去了万礼在“忠臣祠”的祭享，使得“万氏集团”发生分裂，老二郭义、老七蔡禄特别激愤，对郑成功的做法极端不满，在万五达宗的支持下，郭、蔡二人率部降清。降清后，蔡被任命为河南省河北镇（其地靠近河南少林寺）总兵，郭义为湖北省郧阳县总兵，郭义不久改为广西省左江镇总兵。康熙十三年（甲

寅，1674）三月中旬，蔡禄与原郑成功部将、后降清担任湖北襄阳总兵的杨来嘉密谋反正，以应吴三桂起事，被发觉，与清兵激战后被俘，遇害。万五达宗得知此讯后自然十分悲愤，其中还不免有悔恨和内疚，因为最初他曾支持过郭义、蔡禄等人降清，而郭、蔡等人降清后却落得全家皆被屠戮的下场，这激起了他坚决抗清的决心。

万五达宗在蔡禄的家乡云霄县中最著名的庙宇灵王庙，即天地会的会簿里一般都要谈到的高溪庙里设祭，亲自主持了悼念亡灵的水陆法会，并利用七月二十五日结束普渡仪式之后群情悲愤的场合，沿用当地化异姓为“万”姓和歃血为盟的习俗结拜天地会。天地会的宗旨自然是与暴虐无道的满清统治者作殊死斗争，恢复汉人的统治。上面所述的故事就是天地会创建的过程、时间、地点和主持人。我在介绍这段史实时略去了考证与依据，读者如对此问题有兴趣，可参见赫治清所著《天地会起源研究》。

从天地会建立的缘由可以看出，天地会组织是极复杂的，其最高领导阶层是反满的官僚士大夫，中坚力量主要是在漳州一带非常活跃的游方僧人（例如万五达宗所信奉的临济宗就较为注重“游”，后世尊奉万五达宗为开山祖师的香花僧人也是不太遵守传统佛教戒律，以游走四方，靠做法事为生的行事独特的宗派）。无论是从天地会的会簿记载来看，还是从漳州遗留的文物和考证来看，这些游方僧人中有不少是万五达宗的支持者。他们是天地会的最早成员。另外，漳州地区械斗结会成风，我在前面讲过，自宋代以来尚武之风沉沦于社会下层，闽南一带的游僧和耍枪弄棒的人们，都带有一定的游民色彩。

我们从天地会的创建过程中可以看出它的建会宗旨及其性质。天地会的创建历史在天地会的发展过程中也逐渐演变成为一个故事，并被写入会簿，作为创会“根由”，被历代会众口耳相传，成为团结和鼓励会众的精神力量。在传播过程中，天地会会众们为了把自己的组织神圣化，有意无意地在改造和创造自己的历史，并从自己最为熟悉的通俗小说与戏曲中借鉴了许多情节，使得天地会的创建越来越神秘，并在历史事实的基础上编造了离奇荒诞的“西鲁神话”。

### 3. 天地会的“神道设教”

“神道设教”是中国古代政治操作中的重要范畴。它出自《易经》“观卦”，“象辞”云：

> 圣人以神道设教，而天下服矣。

虽然，“观卦”所说的“神道”是指自然之势，但后来统治者假借鬼神以震慑平民百姓的意识越来越明确。墨子学说中的“天志”、“明鬼”已经有了这个意思。因此，《东观汉记·杜林传》说：

> 追观往法，政皆神道设教。

一句话，把过去政治的内幕完全戳破了。这方法已不是什么秘密，一些见多识广的老百姓也懂。秦末首先揭竿而起的陈涉、吴广也知道用“篝火狐鸣”和“大楚兴，陈涉王”等神秘主义的手段号召人们追随他们起来造反。这几乎成为中国政治格斗中的一个传统，有政治野心的人们都在使用它。当然，这一点也反映在通俗文艺作品之中，在游民意识特别浓重的通俗作品中表现得尤为强烈。受到通俗文艺作品影响的游民们自然也会使用这个手段，在天地会的创建过程中，“神道设教”是随处可见的，它与历史的真实混在一起，令后人真伪莫辨。在会中广泛流传而且成为团结全体会众的纽带的“西鲁神话”就是一个典型的例子。

①“西鲁神话”解秘

甲．什么是“西鲁神话”

“西鲁神话”是天地会会簿记载天地会起源的一个故事，其中包括了一些神话传说，它使得天地会的诞生、发展、演变蒙上了一层神秘的纱幕。这个神话在天地会内部流传了很久，迄今为止，所发现的天地会

内部流传的文件绝大多数都记载了这个故事，天地会内部流传的诗歌、对联上也有不少涉及到它的。天地会的领导层用这个故事来教育会众，激发他们对清廷的仇恨，宣传自己的宗旨，表明自己的政治态度。按说这应该是一个十分严肃的政治文件，然而，由于这个故事的内容充满神奇的色彩，使得稍有文化教养的人们都会感到荒诞不经。许多研究者感到困惑，作出了多种解释。孙中山先生曾说：

> 口号暗语则以鄙俚粗俗之言以表之，此最足以使士大夫闻而生厌，远而避之者也。[1]

实际上，这也反映了天地会的社会基础是游民。在游民中间活动与招募会众，不荒诞、不离奇则不足以耸人听闻，不足以激发民众的好奇心，也就不能吸引会众。从现在的研究成果看，“西鲁神话”是暗示了天地会的创建过程，其中许多人物在历史上或确有其人，或影射历史上某个人物，不过，这个故事也确实在叙事结构、人物塑造、情节安排，乃至语言运用上，无不受到通俗小说和戏曲的深刻影响。

另外，“西鲁神话”在其基本情节和人物稳定的情况下不断地发展变化，增加了许多细节。如果包括辛亥革命以后天地会自己公开的内部文献，我们现在还能看到的天地会会簿大约不少于10个，当然，有的从历史研究角度看已经没有什么意义了。如民国间出版的刘联珂的《中国帮会三百年革命史》，从一开始的“三把半香”起便讲“西鲁神话”，算到“天佑洪”那一节已有四万余字，相当一部中篇小说了。其中多为作者想象之词，可算得一部故事新编。从这个故事里很难考订历史的真相。然而，如果从文学或从民俗学的角度来考察，它仍然有其存在的价值。我们可以从“西鲁神话”的发展和演变来考察其所代表的时风民俗。如果我们把现存的“会簿”按时间顺序加以排列，对于其中所载的“西鲁神话”加以排比，可以看到它的发展轨迹。正像顾颉刚在古史研

[1]《孙中山选集》上卷，P171。

究中所提出的“层累地造成的中国古史”说一样，“西鲁神话”也是如此。它每过一段时间，由于口耳相传必然发生一些变异，其变异往往是增加了新的人物和情节，这个“增加”和丰富还往往是在通俗文艺作品的影响下加以编造的，我们可以看到通俗文艺对于民众的深刻影响。

乙．关于“西鲁神话”的文本

现存的天地会会簿中，最早的是嘉庆十六年（1811）广西东兰州知州董储在办理武缘县姚大羔等人结拜天地会案所发现的会簿（简称“姚大羔本”）；其次则是1986年广西田林县第一中学教师王熙远在本县杨再江家中发现的一批杨氏先人遗留下的许多文字抄件，其中有天地会会簿四十余件（简称“田林本”）。这批文件里有“戊子”字样，研究者推断是道光八年（1828）抄本，仅比“姚大羔本”晚十余年。第三是1933年广西贵县修志局在该县覃塘附近发掘地窖时起获的（简称“修志局本”）。据说此本是同治三年（1864）贵县天地会首领黄鼎凤起义牺牲之后埋藏起来的。因此，“修志局本”可定为1864年以前的抄本。第四是与“修志局本”一起发现的“守先阁本”。这两个本子都收在罗尔纲先生所编的《天地会文献》中。第五是清史专家萧一山所编《近代秘密社会史料》中所收的天地会文献（简称“萧本”）。另外还有朱琳所编的《洪门志》，戴魏光所编的《洪门史》，李子峰所编的《海底》，刘联珂所编的《中国帮会三百年革命史》等，这些书中都有“西鲁神话”的故事。因为“姚大羔本”是我们现在能够看到的并载有“西鲁神话”最早的天地会会簿，这里将其所载的照录如下：

> 崇祯十二年，李自成造反夺取江山后，出走西宫娘娘李神妃。起至伏华山，怀胎后走至云南高溪庙，生下小主，蒙上天庇佑，又蒙万家恩养。十六年六月初六日，开封府天水冲出有刘伯温碑记。
>
> 康熙年间，西鲁番作乱。康熙主挂起榜文，谁人征得西鲁

番者，封得万代公侯。甘肃省有一位（座）少林寺，内有总兵官挂起先锋，受了帅印。印是铸的，重二斤十三两。印写图山二字为记。少林寺人等就领先锋，就去征西鲁番，不用一兵将，只得寺内一百二十八人，就与西鲁番交战对垒。西鲁番败走，死者不计其数。少林寺人打得胜鼓回朝。康熙主赏，寺内不受官职，仍归少林寺诵经说法修道。后来奸臣一时兴兵追赶，惨极。一十八人，走越四年，走至海石连天，长沙汉口。海水面上浮起一个白石香炉，重有五十二斤，香炉底有“兴明绝泪”四字。众人就取一百（白）锭香炉，当天盟誓。正（止）剩师徒六人，师尊万提起，法号士曰云龙，与兄弟再集一百零七人。有一位小子亦来起义，共凑成一百零八人。甲寅年七月廿五日丑时聚集，当天结义，指洪为姓，插（歃）血拜盟，结为洪家。众兄弟拜万师传（傅）为大哥。至九月初九日，云龙择日与清兵交战。云龙阵上死去，少（小）军报知五位兄弟，保驾小主。兄弟得知，即日出军，与清对垒交战。清兵败走，后来兄弟将万大哥尸首收回向东烧化。万大哥云（魂）上九霄而去，尸首葬在高溪庙三层楼脚下粪箕湖子山午向。五位兄弟回来，不见小主，不知下落，身无依靠。诗曰：

门上洪英无人知，不知去向问兄弟。

万大哥死后，有一位胎侄，是圣僧；一名道芳勿此，现守广东；一名道芳流，现守湖广。小主后来流落福建，后来生伍子，即日分为五大房，立为五标头：

洪　氵日　淇　氵长　漆

洪　淇　滗　添　江

滤　洝　汇　氿　漆

沩　洪　浾　泊　渌

吴　洪　李　桃　林

芳勿此现手（守）广东。崇祯君有一位西宫娘娘，怀胎逃

走，名为李神妃。藏在伏华山，生下男儿，蒙万祖恩养，又蒙上天庇佑相继，后生一子，甚是精神。英雄豪杰之才，亦来会盟。众兄弟拱扶此子。

长房吴天成，在浙江，旗号鸿江；二房洪大岁，在福建，旗号洪洪；三房李色地，在广东，旗号浾洄；四房桃必达，在云南、四川，旗号泊淇；五房林永招，在湖广，旗号渌溙。此十八人众兄弟在红花内，乃是赵文良为长。吴成贵在山东为大（太）守，名为五虎大将。

彪[illegible]，五房合同

丙. 文本背后的历史真实

这个类似神话的传说虽然有许多矛盾和漏洞（有些可能是由于传抄者文化水平太低造成的），但是有两个主题是十分鲜明的。一是辅佐前朝遗孤恢复祖宗基业；一是少林寺僧人忠于清室，并为它建立了盖世奇功，却被奸臣陷害，大部分死去，只剩五人，为了复仇被迫走上反抗道路。两个主题的结合便是“反清复明”。但是，这个合二而一的主题经不起推敲，它有内在的矛盾。既然前有明朝“小主”在，为什么要支持清康熙皇帝平定“西鲁番”呢？实际上这有一段历史隐情，也就是在本章前面所说的万五达宗支持郭义、蔡禄等人因为个人恩怨背叛郑成功投靠清廷，后又由于对清统治者不满欲响应吴三桂起事而被清廷诛杀的事件。这个事件反映了万五达宗等人带有游民色彩的性格。他们缺少大局观念，依违不定。这种事在文人士大夫看来是属于大节有亏，不能原谅的（正像吴三桂最后虽也反清，仍不可原谅一样）。可是在“西鲁神话”的作者看来却不以为非，并把此事稍加改变，写入了“会簿”，成为“西鲁神话”的主干，天地会诞生的“根苗”。令人感到奇怪的是，如此自相矛盾的故事，在数百年却为天地会会众所接受，并且信之不疑，这可能与广大会众文化水平低和其中多是不太重视是非的游民有关吧。

“西鲁神话”中有些情节和人物不完全是凭空编造的，而是有所影

射的。我们从罗炤先生发现的《香花僧秘典》[1]中可以看到“西鲁神话”的更原始的形态，这就是载于《秘典》的《三滴水赞》：

> 道袍血染泪痕飘，事因西闯起根苗。辞职不做修行善，鞑子胡人用火烧。少林千古山门灭，暗下奔逃至南寮。月兵蜂拥难堪敌，得脱东来广慧（惠）潮。苍松上立洪鹰叫，长沙湾口雪零飘。举头不觉帝星照，吉兆英雄护明朝。五僧同创灵王庙，插草为香把徒招。
>
> 涭汦（溭）涨淋洔，汧汕涕氵一沷[2]

这里没有什么神话，除了一些曲讳之词外，大多是历史事实。“事因”一句有把郭义、蔡禄降清带来的灾难推到闯王李自成身上之意。“辞职”一句也系为郭、蔡辩护之词。

《香花僧秘典》的《三滴水赞》写得比较早，大约出于万五达宗的徒子徒孙之手。他们对天地会立会的“根苗”还比较了解，因此，他们写得比较靠近真实。总之，《三滴水赞》是记事之意多，宣传之心少。所以，它所写能够得到遗址和遗物的印证。经过一百余年，陈年古事，后辈了解得越来越少，于是他们便根据会中的简单记载加以夸张。此时已经是记事之意少，宣传之心多了。为了招徕会众，他们把创立天地会的这段历史越编越神秘，越写越离奇（后人的创造的灵感是来自通俗文艺作品的）。这时研究者再想在现实中得到印证，如堕乱云阵中，不知何者为真，何者为伪。但这些故事如果我们细加抽绎，绝大部分情节和人物形象都可以在通俗小说中找到它们的原型，也就是说，“西鲁”故事

---

〔1〕《香花僧秘典》是中国社会科学院宗教研究所的罗炤先生上个世纪 90 年代在东山县获得的一个抄件。原件无名，《香花僧秘典》之名乃罗炤所起（罗炤《天地会探源》，《中国工商时报》1994 年连载第 52 期）。抄件的内容十分庞杂，其中既有关于做法事的仪规、物什，也有许多属于天地会《会簿》的相关材料。
香花僧是流行在福建一带特殊的佛教宗派。香花僧人以做法事为主，居住在寺庙中，但可以吃荤，在衣帽、鞋等装束上皆与其他宗派僧人不同。

〔2〕所引根据罗炤先生所赠有关影印件，并参照赫治清《天地会起源研究》之《香花僧密典》。

来源于在清代已经广泛流行的各种通俗小说，而且出现越晚的天地会文献所记的“西鲁”故事情节就越丰富，其取之于小说的成分就越多。这说明天地会的创建者与组织者们的思想观念主要来源于通俗小说，特别是那些反映了游民意识的通俗小说。

天地会受三部通俗小说影响最深，一是《水浒传》，一是《三国志演义》，一是“说唐”系列故事。我们在分析天地会内神话传说时，也主要用这三个系统的故事，从中可见，通俗小说的影响在天地会中是无处不在的。

丁．“西鲁神话”所受到的通俗文艺的影响

尽管姚大羔“会簿”所记载的“西鲁神话”的情节是最简单的，但它受小说的影响也极明显。这里按照这个故事进展的次序作些分析。

第一，皇家遇难，娘娘出走，“生下小主，蒙上天庇佑，又蒙万家恩养”。这一情节与“说唐”系统的《反唐演义传》中太子遇难的故事非常相似。小说中叙述唐高宗时武则天欲谋朝篡位，命太监杜回将正宫娘娘及太子害死，杜回不忍，救出太子送江夏王李开芳抚养。14年后，李开芳把事实真相告知了太子李旦。李旦经历了许多磨难，在患难之中也受到很多忠于唐室的忠义之士的辅佐，最终歼灭了诸武，恢复了帝位。“西鲁神话”的作者用这个故事激发会众对明朝的怀念，增强会众的民族感情。

第二，西鲁番入侵。本来是“西闯”（《香花僧秘典》中就说“西闯”），但是百年之后，人们或已不明其意，或是传写致误，变成了“西鲁”。于是，作者索性把它写成一个国名。“西”字是承其旧，另外也因为古代中原地区人民的外患主要来自西方或北方。“西鲁”正像《征西说唐三传》中的西番“哈迷国”、《说唐小英雄传》中的“北番赤壁”国一样，都是“羌无故实”的。有些学者对西鲁番还详加考订，认为借指西藏；[1]有的说“西鲁”乃“西罗”之讹（“西罗”即罗刹），即今之俄

[1] 见刘联珂《中国帮会三百年革命史》。

罗斯。[1]言之虽辩，但有些是无的放矢的。因为身处社会底层的游民会众文化很低，他们即使有些关于国家大事的知识，也多来源于通俗小说与戏曲。很少被编入通俗戏曲与小说的西藏或罗刹，他们未必听说过其名。

第三，少林寺僧人揭榜征西鲁。一个国家遇有外敌，手足无措，张贴榜文，向民间百姓求救，这在自称尊贤好士的中国皇权专制时代是不存在的。但通俗小说特别是反映游民理想与追求的通俗小说，为了给沉沦下层但具有“鸿鹄之志”的游民英雄安排出路，往往要杜撰出这种情节。“说唐”系列的通俗小说中多有这类的情节。如《征西说唐三传》写薛仁贵征西，被哈迷国苏保同毒镖所伤，程咬金奉旨回朝搬救兵，于是，留守在京的太子李治出榜文招能人领兵挂帅。薛丁山与母亲柳夫人及妹妹薛金莲到长安揭了榜文，封为二路元帅，征西，大获全胜。“西鲁神话”的作者运用这个情节意在把身为平民的少林僧人与最高统治者联系起来（这也表明天地会虽有改朝换代的大志，亦无把矛头直指清朝皇帝的气魄），并突出创建天地会先驱们的英雄气概。

第四，功成身退，反遭奸臣陷害。描写忠奸斗争是通俗小说常见的母题之一，特别在讲史小说中，它往往是贯穿全篇的主线。忠臣的特点是公正无私，忠诚勇敢，视功名私利如粪土，一心为了君王国家；奸臣是佞幸小人，他们为了个人私利不顾国家利益，处处陷害忠臣。杨家将、呼家将、薛刚反唐以及东汉姚期、马武的故事，莫不如此。忠奸斗争是最能唤起匍伏在皇权专制主义道德规范之下的臣民们的正义感的。因此，作者也把少林寺僧人写成忠于朝廷的义士和为朝廷建立了卓越功勋的功臣。他们因为受到奸臣的陷害被迫走上反抗道路，这不是犯上作乱而是为朝廷除害，是“替天行道”。这与他们标榜的“反清复明”的宗旨相矛盾，这一点前面已经讲到，实际上许多反抗者皆以体制内的受害者自居。这样他们的反抗才能得到更多的体制内群众的支持，即所谓哀兵必胜者也。“西鲁神话”的作者也是遵循着这个思路的。

---

〔1〕见周贻白《洪门起源考》和帅学富《中国帮会史》。

第五，“海水面上浮起一个白石香炉，重有五十二斤。香炉底有‘兴明绝泪’四字”。这是一个神话，表明少林寺僧人与明朝后裔结合起来共谋推翻清廷是天命，是不可违背的。古代不仅统治者用上天示警的神话来欺骗人民，就是社会秩序的反抗者也接过这种策略来激励自己的斗志和号召群众。《水浒传》中“忠义堂石碣受天文”，就写到天帝降下的“石碣”上刻着“替天行道”、“忠义双全”，用以表明梁山好汉“上应星魁”，“合当聚义”。“西鲁神话”是模仿《水浒传》来写这个故事的。

第六，“白石香炉”浮现之后，马上就有一百零八人的聚义。这与《水浒传》中“石碣受天文”之后就是一百零八将“英雄排座次”完全一样。

第七，“五虎大将”这种称呼法也不见于正史，陈寿的《三国志·蜀志》中只是把关羽、张飞、马超、黄忠、赵云等蜀国最著名的五位武将编排在一卷之中，并无这五人便是“五虎将”之说。后世通俗小说和通俗戏曲的作者，为了赞颂在其作品中出现的英雄，便发明了“五虎将”这个名目，可能与阴阳五行的影响有关罢。这在通俗小说中是经常可以见到的。《三国志演义》、《水浒传》中皆有所谓“五虎上将”。“五房”之说也是“五虎将”的演变。

以上仅是随手拈来的几例。如果细加勾稽还可以为“西鲁神话”的情节从通俗小说中找出一些原型来。“西鲁神话”是逐渐积累而成的，它在天地会的流传过程中，日趋复杂，日益丰富，日趋文学化。

如果比较前面几个先后出现的抄本，可知越晚出的“西鲁神话”，就越从通俗文艺作品中撷取更多的情节，增添更多的人物，而且还安排人物之间的对话，使之更加小说化、戏剧化。我们可以拿皇帝出榜招贤一段为例，将“田林本”与“修志局本”作一比较。先将时间在前的“田林本”抄录如下：

彭元凤带领众师徒前（往）京都揭榜，守榜军士报与黄门官代〈带〉朝熙主三呼万岁。

主问：“臣乃何（处）人氏？姓甚名谁？”

元凤奏曰：“臣乃河水县太白山少林寺内修真之人，今闻西鲁猖狂，为臣前来领（榜），于〈为〉主人分忧改〈解〉尼〈疑〉。”

主闻大悦，即赐先锋印。（生）铁蠲〈铸〉，记〈计〉重二斤三两，上有“白山”二字为记。

主问曰：“爱卿要带多少人马？”

元凤奏曰：“臣不用许多将士，只要三千御林兵马，我师徒一百二十八人。”

熙主大喜，当殿赐（送）御酒三杯，早胜回朝；加封厚〈役〉爵，享受荣华。

“修志局本”：

以后皇上出下榜文，不论军民人等，僧家女将，山林豪杰，有能者到来扯榜，征服西鲁，即封万户侯，赏黄金万两。粘有日久，无人敢扯。后来少林寺众僧闻知前来扯榜。军士看见，带至玉田县知县，至京都朝见皇上，龙颜大悦，帝开金口，问众僧人要多少人马。

僧奏曰：“不用一兵一卒，即要杜龙解粮，苏洪为先锋两事足矣。”

此二人是起创少林施主，故将此恩报恩。

帝即问：“众大师何日祭旗兴师？”

僧奏曰：“即日。”

帝即取酒赐僧人三杯，欢声而去。

“姚大羔本”中讲到这个情节时，只是说少林寺内“有总兵官挂起先锋，受了帅印”，极不合理。和尚庙内，怎么出了“总兵官”？而在“田林本”中为了把这个情节合理化，便增加了“彭元凤”这个人物。他是个“好汉”，在少林寺内教习武艺，“十八般韬略，件件精通”（“田林本”原

话）。虽然文字不太通顺，但是情节较为合理。

"修志局本"又增加了"杜龙"和"苏洪"二人。而且，此本完全从游民的角度解释了任用这两个人的意义。"此二人是起创少林施主，故将此恩报恩"。出兵打仗原是要冒锋镝舍生死之事，不是什么肥职美缺，何况照"西鲁神话"所说，"西鲁番"特别厉害，满朝文武都感到无可奈何呢，出征肯定是件危险的事！可是在处于社会底层的游民看来，只要是个官，总有油水可捞，因此派他们二人为"解粮"、"先锋"也是"将此恩报恩"。

这两个本子的"西鲁神话"无论是叙事还是对话，完全是小说的口吻，这样的文字在明清小说中俯拾皆是。对于朝廷、军队的组织结构，平民百姓知道得很少，一般通俗小说中经常提到的也就是皇帝、万户侯、太监、御林军、元帅、将军、先锋、粮官、军师等等。"修志局本"除了再度肯定万云龙为"大哥"（也就是主帅）和五虎将之外，又增加了军师陈近南、先锋苏洪、解粮杜龙（"萧本"作郑君达）。"军师"这个官职在晋朝之前有，至晋因避司马师之讳，改称"军司"。其职责为"所以节量诸宜，亦监军之职也"。至于运筹帷幄，调兵遣将，负有辅佐君王或头领责任的"军师"，只有在通俗小说中才这样写。如《三国志演义》中的诸葛亮，《水浒传》中的吴用，"说唐"中的徐茂公等。历史上的诸葛亮只做过"军师中郎将、军师将军"。胡三省称这些称号皆为"古将军号"，并非是一种官职。而"西鲁神话"中的陈近南做军师则成为一种官职，这种理解是从通俗小说中来的。至于"先锋"、"解粮"更非古代军中的官职，它只是用兵时的差遣，到了小说中它便成了官，"西鲁神话"也这样写，这显然是受到小说或戏曲的影响。

叛徒、忘恩负义之辈也是通俗小说中不可缺少的角色，并用他们来衬托正面人物的光明磊落。"说唐"系列中的《反唐演义传》刻画了一个名叫薛义的人。他在倒霉之时，妻子被奸臣霸占，自己被囚在府狱之中；薛刚见义勇为，冒死相救，并把自己应承袭的泗水关的总兵也让给他。后来，薛刚落难去投奔他时，薛义翻脸无情，把薛刚擒住，解往长安。"修志局本"的思路与通俗小说作者相同，也为"西鲁神话"增加了

一个叛徒，名叫马二福。

> 寺中有一名马二福，乃少林寺第七条好汉，[1]使铁棍一条，重三十六斤，故此名叫亚七。

因为打烂了寺中的宝灯，被僧众驱赶出寺，他心怀不忿，投奔朝中的奸臣陈文耀、邓得胜，与他们共同陷害少林寺僧。因此，天地会中以“七”为忌。[2]近世关于“西鲁神话”的传本（如朱琳之《洪门志》）在叛徒行列中又增加了符四、田七。言苏洪光（即天佑洪）率领天地会兄弟攻打四川时，四川总督王春美派心腹符四、田七（二人皆是文士）诈降，苏洪光不察，派二人充任三合军（即天地会部队）副军师，在会中掌管“四排”、“七排”两个步位。后与清军作战时，符、田内应，三合军遂以内变不支，卒至惨败。苏洪光也为流矢所伤，全军败退。此后，天地会忌用四、七两排，更以文士善变，禁收文人入会。这一变化反映了游民与文人士大夫之间的隔膜。同时，我们还可以观察到，天地会虽为反满的官僚士大夫所创建，但在发展的过程中逐渐演变为游民组织。因此，他们对文人有一种天然的敌意。

“修志局本”以后的诸本大多增加了皇帝赐御酒的情节：

> 以赏赐御酒为名，顺带御林军数万，暗带硫磺引火之物，视其饮醉睡着，焚之，方无后患。

“萧本”的《西鲁序》中又改为“御赐毒酒”。这些显然是受到《水浒传》的影响。宋江等人“征四寇”建立大功之后，徽宗赐鸩酒，毒死了宋江、李逵等梁山好汉。天地会文献的作者之所以引入这个情节，意在把反抗

---

〔1〕第几条好汉的说法是受到“说唐”的影响，该书就把书中出现过的“英雄好汉”依照作者想象的武功高下加以排队，分为第一到第N条好汉。

〔2〕按：天地会以“七”为忌，是否与蔡禄有关，也值得研究。他在与万礼、万五达宗等人结拜时就排行第七。

的矛头引向皇帝。因此，在清朝末年出现的文献中，这个情节非常突出。

“戏不够，神来凑”，是中国老百姓讽刺传统通俗小说与戏曲公式化地用神、佛的出现促进故事情节进展的谣谚。这的确是传统小说、戏曲的通病。“西鲁神话”既然是模仿小说而成，这种“通病”也必然影响到它。“姚大羔本”还很少出现神佛，到了“修志局本”就有数处写到神、佛帮助身处绝境的少林寺僧人。如少林寺被焚时：

> 惊动佛祖下凡，化作火坑一座，救出一十八人。

当少林僧人只剩下五位，又被清兵追赶到江边时：

> 前有大江拦住，后有追兵，惊动岳神朱光、朱开二圣，化成铜铁桥，五人随桥而过。

这非常像《说唐后传》中程咬金被派出木杨城，冲出北番重围，到长安讨救兵时，咬金被番将祖车轮一斧砍下马来，被仙人谢映登所救的故事。后来的诸本大多保留了这些神话情节，而且更加神化。藉此表明，组织天地会符合天意。“萧本”《西鲁叙事》中写得最为明白：

> 幸得云端上来了一位达摩尊者，见寺内有五人命不该绝，日后尚有结拜天地会一段缘由，即化黄黑浮云，救出十八人。

这种借神佛以说天命和全知的叙述方式是符合古代通俗小说特征的。

像《水浒传》的“忠义堂石碣受天文”一样，“田林本”的“西鲁神话”也出现了“齐天御使捧着忠义榜文，在高溪松柏（林）张挂”的情节。这个“御使”是代表玉皇大帝的。他高呼“玉（御）旨下，万云龙接榜”。“田林”会簿中还照录了“榜文”：

伏以（ ）遵依天降白石香炉之浪涌炉，现洪平天下之移传，因少林寺□□之兵机，平番不受厚爵，奸妄（佞）毒害〈之〉温良，都昌定（点）火坟（焚）化少林寺之诛害，佛敕二板红桥引渡之脱难，高溪云龙之忠义，胆如铁石之苦恨，天差御使之榜论，后传天下之结交，君臣五祖之敬训，秉玉皇敕下之清规，依始祖之根苗，分博（传）四海之口号。古云书曰：天下人治天下，非是一人治天下，乃天下人之天下也。常曰：异姓结盟，义同梁山之祖；滴血共饮，情各（若）宋江之宗。新添弟兄之友，谨计（记）妄言之乱。临亭之内不得凌辱妻妹之奸，倘有（反）骨之辈，天降报应之誓。又曰：在老之贤，不得报旧恨之仇；执器攻新（亲）之（体），会发三关之外；跷香三柱，方显五祖之命。同台之众，谨之恨（慎）之，榜悬晓论。

太岁（ ）年，月。（ ）（ ）日吉时出榜帖论。

这件“榜文”虽然文字上极不通顺，错字、别字、落字连篇，令人不能卒读，估计可能是位文化极低的游民知识分子抄写的。但是如果仔细分析，其内容含义还是很清楚的。那就是：全知全能的玉皇大帝完全知道少林寺僧人为满清朝廷效力，建立奇功以后受到不公正的待遇，而万云龙忠肝义胆，帮助了被残害之余的五位少林僧众逃脱苦难。玉皇大帝的“榜文”还指示他们可以用“结交”的方式组织起来，并且为这种组织提供了理论〔1〕和组织原则〔2〕。在“榜文”里还指出，结盟之后最重要的就是遵守纪律，这是天地会存在下去的生命线。这种用天降“榜文”来宣布天地会的结盟是符合天命的形式，显然是受到通俗文艺作品的影响。这种形式在《水浒传》和“说唐”系列中是经常出现的。梁山好汉在石碣上所接受的“天文”中，也反映了“天命”对梁山的“替天行道”

〔1〕“天下人治天下，非是一人治天下，乃天下人之天下也”。

〔2〕“义同梁山之祖”，“情若宋江之宗”。在天地会建立之初，其内部文件里谈到“梁山”与“宋江”之处并不多，可见最初的天地会受文人士大夫影响之深。道光以后的文件中提到梁山和宋江的渐多。

和“排座次”等行为是完全支持的。增加这种情节意在坚定会众的信心，并以此招徕更多的下层民众的加人。

生旦净末俱全才能构成一台完整的戏，而“西鲁神话”较早的传抄本中没有旦角，作为“香花僧”内部流行的经籍也不好涉及女性。“姚大羔本”中只有一个“李神妃”，但她没有什么活动，更没有参与天地会的创建。在“西鲁神话”流传过程中人们已经注意到这一点。“修志局本”就开始出现了女性：

> 因苏洪有一妹，天资（姿）国色，亚七（指叛徒马二福）一心追寻二人。二人闻知，自尽而死，留下桃木剑，将亚七千刀万剐。

这是说马二福好色，[1] 逼死了苏洪之妹。在“萧本”《西鲁序》中出现了有名有姓的两位女性，一是郑君达（曾为少林寺僧人出征时的粮官）之妻郭秀英（有的版本写作郭秀兰），一是郑君达之妹郑玉兰（有的版本写作郑玉莲）。君达因与少林僧人结拜被皇帝以红罗赐死。郭秀英、郑玉兰祭郑君达之坟时见到：

> 坟头现出桃李木剑一口，剑头二龙争珠，剑尾有“反（清）复明”四字。（清）兵追赶五位僧人，就将宝剑勇力救去，杀退（清）兵，与僧诉说一番前事：“当日我丈夫与你相教，因为奸臣所害，走到此地，幸遇夫人公子搭救，未知何时得报？”

郭、郑二人成为天地会中“前五祖”的救命恩人，可见其地位之重要。近世抄本（如戴魏光之《洪门史》）言郭秀英杀退清兵后，将桃李剑给她的两个儿子郑道德、郑道芳，自己与郑玉兰投三汉河而死，谢邦恒葬

---

〔1〕 通俗小说中的叛徒大多具有这种品格，英雄大多不好色，有的英雄则不仅不好色，而且，一见到“色”，就要有所警惕。《水浒传》中的英雄见到“色”则必欲除之而后快。

之河畔。天地会晚出的文献把郭秀英、郑玉兰列为“三英”之二。天地会中有了这两位美丽英勇刚烈的女性，仿佛“说唐”系列薛家将故事中的樊梨花、薛金莲；杨家将故事中的八姐、九妹、穆桂英。有了她们，使得以金戈铁马、朴刀杆棒为主的粗犷故事更富于色彩，也便于号召天地会中的女会众。有了“女会众”，便带来了一个令游民头疼的问题，即男女关系的问题，或说是“淫”的问题。从游民的道德出发，天地会最憎恶“淫”，这一点《水浒传》也为天地会作出示范。晚出的天地会文献中的“西鲁神话”突出了叛徒马二福的“淫”的内容，说他有意强奸郭秀英、郑玉兰。《中国帮会三百年革命史》中更是绘声绘色地描写了马二福（其名改作马福仪）欲非礼郭、郑二人的情景。

“桃李剑”既为郭秀英、郑玉兰所使用（或为二人所化），那么它在天地会中也有重要的地位，成为洪门的镇山之宝。“萧本”中即有《桃李剑叙》一章，把郑君达及其妻子郭秀英、妹妹郑玉兰的故事从“西鲁神话”中独立了出来。其中言君达是福建厦门大咸美人，身居水军都督之职。他的妻子和妹妹十分美丽，为游方和尚马二福所垂涎，二人不从，投水身亡。后渔父吴成贵父子见二人之尸，便把她们埋葬。二人坟上长出了桃树、李子树，树倒后化为桃李剑二口。此剑“能千变万化，飞腾空中，千里取人首级，实是至宝”。吴成贵把它献给天地会，会中“把它收藏在洪花亭上，以为反（清）复明之用，且以为古记。”这种想象仿佛是来源于《三遂平妖传》、《封神演义》。用这个故事可以增加天地会的神秘性，给会众以激励，并用来惩戒敢冒犯“淫”戒之人。

从上面的简单分析可见，“西鲁神话”像其他一切民间故事和传说一样是逐渐积累丰富起来的。它的故事情节越来越曲折，内容越来越丰富。与民间故事和传说不同的是，累积起来的新情节、新内容不是从传播者的生活中来的，也非个人体验中来的，而是从他们头脑里的知识中来的，而这些知识的绝大部分是通过通俗小说和据以编纂的戏文获得的。这种“知识”甚至在他们的头脑中形成了固定的逻辑，成为他们思考问题的方式，直至今天，由于这种文艺作品的影响尚未完全消失，人们仍然习惯于按照这种逻辑去思考问题。例如，秉公执法是每个执法人

员的职责，但是，老百姓往往赞之以“清官”。又如，三年困难时期，许多高级官员下乡，深入基层，访贫问苦，调查研究。有某大员到陕北一带调研，老乡们见到他，紧紧地握着他的手询问：“朝中是不是出了奸臣了?”中央由某人主政，农村老百姓还是习惯说，“某人坐朝廷了”等等，帝制已经被推翻半个多世纪了，新的共和国也建立了几十年了，可是人们在思考问题的方式上还沿袭着旧小说和旧戏曲的路子。可见它已经成为一种思维定势，渗透到社会下层的民众的头脑之中，成为一种集体无意识。现在尚且如此，那么在一百多年以前，对于文化水平很低，处于社会底层的游民，按照通俗文艺作品的逻辑编造“西鲁神话”就不奇怪了。

我们从对“西鲁神话”的分析可见，它绝不是由有较高文化修养的文人士大夫向壁虚构出来影射历史上某个重大事件的，[1]而是由文化水平很低的天地会众口耳相传辗转增益逐步形成的。故事所反映的思想意识、心态情绪都是游民的，而非文人士大夫的。从中我们也可以看出，天地会的组织者和中坚力量到底是些什么人物，他们的宗旨与目的究竟是什么。

当然，我说“西鲁神话”的编纂和发展演变多取材于通俗文艺作品，并不是否认这个故事的现实基础。前面我已经用专门研究天地会的罗炤先生十余次南下实地调查的结果，和他所发现的《香花僧秘典》中的《三滴水赞》，以及其他专家的考证来说明，“西鲁神话”中有些人物与情节所蕴涵的现实影痕（如万云龙及其弟子分为五房和他们与郑成功有一定的关系，以及起义和牺牲等情节在历史上确有其事），然而，我要指出的是，“西鲁”故事毕竟是一个受到通俗小说和戏曲的影响的会众编造出的神话。关键是天地会的创建者与一代又一代的组织者为什么创作并不断发展这个故事？这是由天地会的性质和需求所决定的。天地会是游民的秘密结社，作为一个组织必需建立权威与秩序，而游民的社会生活经历决定了他们是倾向反对权威与秩序的，在游民组织中要建立

〔1〕如言少林寺僧人为清廷立功是影射郑芝龙的，郑君达是影射郑成功的，西鲁入侵是影射俄罗斯侵犯边境的等等。这些大多也是身处下层的游民很少了解的。

秩序是非常艰难的过程。秘密宗教是以其教理教义来保持组织稳固的，这些教义、教理通过诵经和宗教仪规灌输到教徒的头脑中去，从而增加该教派的凝聚力；没有教理与教义的帮会，为了建立权威与秩序，必需创造它的神话和具有神圣意义及价值的历史。社会学家贝格尔说：

> 的确，似乎只有通过神圣的方式才可能在最初使人们接受一种秩序。[1]

“西鲁神话”把现实生活中某些平凡的事迹，甚至把一些不是很光彩的东西（例如对反抗民族压迫战争的背叛）都加以神圣化，使之变成能够对其会众产生凝聚力的事件。因此，“西鲁神话”的产生与发展是适应了天地会组织的需要的。

②木杨城之谜

甲．木杨城问题的提出

天地会第二个令人难以索解的谜，便是“木杨城”的意义及来源。它困惑了几代天地会的研究者。木杨城是天地会文献中经常提到的，它有时指自己的基地，有时指敌方的堡垒，有时指开香堂的现场，有时又指天地会在开香堂时用的重要法器。当它作为法器时，是个木斗形状的器物，开香堂时要摆放在香案正中，中间插着“某某山，三军司令”的帅旗，两边插着代表前、中、后五祖的旗帜，下面写着“木立斗世”，上面标有“木杨城”三字。在此它具有象征意义（见图 11.1、11.2、11.3)。也有在拜会的时候，主持者“以竹插地，糊纸作门，名曰木杨城。又用桌椅搭桥，嘱令入会之人由桥下走入城内”。[2]这时开香堂的处所就是木杨城。会众在入会仪式上又有攻打木杨城和逛木杨城的节目。木杨城是如此复杂，难怪像罗尔纲先生这样博学的史学家在谈到它时也说，“几经诠释，终苦不得其解”。[3]然而，因为它在天地会的活动

〔1〕转引自郑也夫《代价论》。

〔2〕刘坤一奏，见《光绪东华续录》。

〔3〕《困学丛书》，P598，广西人民出版社，1989。

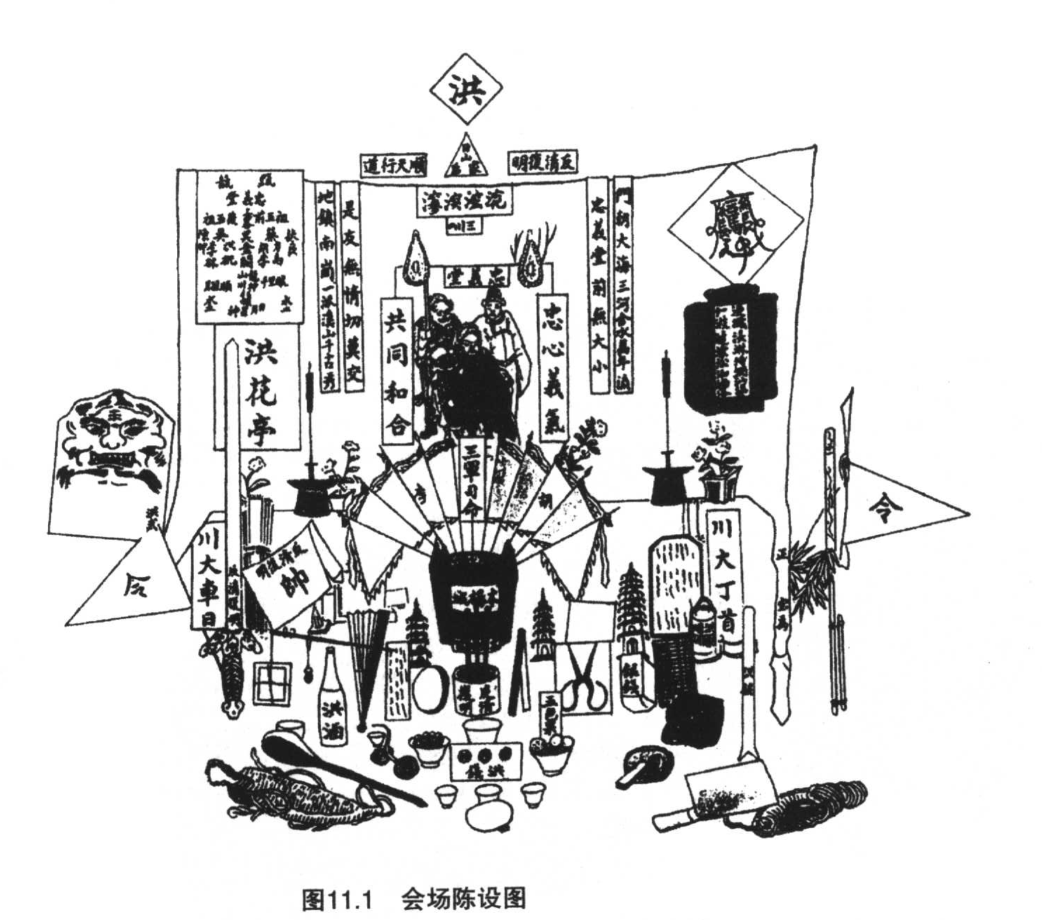



**图11.1　会场陈设图**

取自萧一山《近代秘密社会史料》。




**图11.2　穆杨城**

取自萧一山《近代秘密社会史料》。

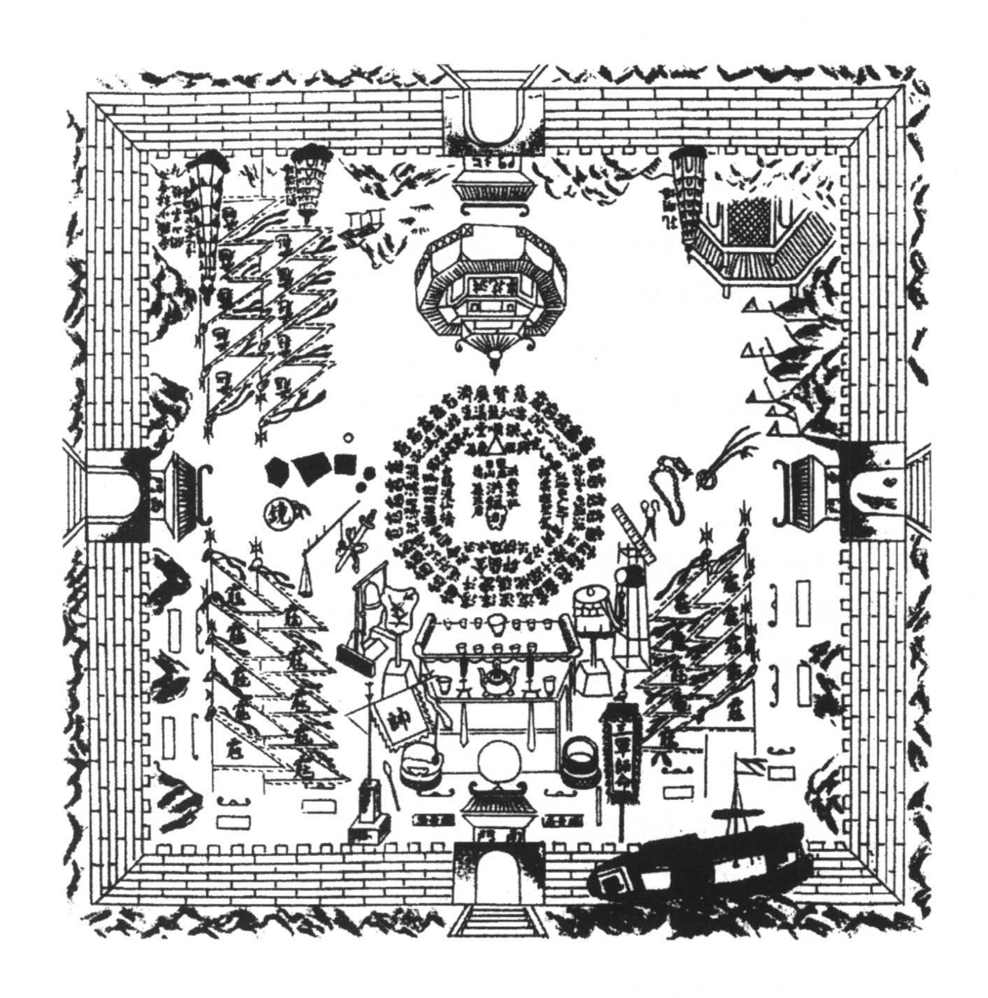



**图11.3　木杨城**

取自萧一山《近代秘密社会史料》。

中有着极重要的地位，所以又必须弄懂它。而且了解了木杨城的来源，也就会对天地会的形成及其宗旨有更深刻的认识。

木杨城这个词早在《香花僧秘典》中就出现了。在香花僧人做法事时的“物什”之中就有“斗灯名木杨城”的说法。这与天地会开香堂时把木杨城当作法器是一样的。《秘典》里也有《木杨城曲词》，全文如下：

> 说木杨来讲木杨，说起木杨根本长。遇围四百八十里，深有十里零三分。本邑有座高溪庙，西山有座古林池。左边有对桃花树，右边有对松柏林。庙前有座三仙塔，庙后有个古林泉。专意虔诚来此地，特来拜见五祖宗。兄弟来到木杨城，指引树下同结拜。不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。四面八方都来到，五祖台前逞英雄。师祖传下一枝香，高溪庙内把炉烧。[1]

《香花僧秘典》中的木杨城就是义兄义弟结拜之地与活动的大本营，所以才详细描写它的位置、大小、形状、特征，极赞誉之能事。

“姚大羔本”会簿也说到木杨城，在“盘问兄弟”一节中写道：

> “尔过里乔（桥）还有什么？”
> 答曰：“有一座木杨城。”
> “尔进去不曾？”
> 答曰：“进去。”
> “尔进去见有甚么为记？”
> 答曰：“有三个字。”
> “三个甚么字？”
> 答曰：“是青气、黑气、山乃为记。”

---

〔1〕令人感到奇怪的是，一部供僧人用的内部文件，为什么谈“结拜”、“一姓兴亡”、“万民忧乐”？可知这个僧团与天地会结社有必然的联系。

这里说的就是薍驦屶——天地会。可见木杨城是天地会的根本。

“田林本”的“西鲁神话”也提到木杨城。当“齐天御使”宣读完“忠义榜文”之后，对万云龙等人说：

> 招满弟兄，设下木杨，四真造三关。一名朱色，二名日月，三曰洪门，立作忠义堂。如此如此，依榜而行。

这里的木杨城更为重要，它是根据玉皇大帝的指令建造的，是天地会根本之所在。我们现在能看到的天地会会簿，无不提到木杨城。

萧一山《近代秘密社会史料》中所记载的天地会内部文献，关于“木杨城”的盘诘最多，下面采录一段，以见其来源的蛛丝马迹。

问：过了忠义堂又到何处？

答：又到木杨城。

问：木杨城有几多高？

答：一望而高。

问：有何为证？

答：有诗为证。诗曰：

　　看见木杨一望高，城基八面动枪刀。

　　军情四路来飞报，云龙出阵显功劳。

问：木杨城有几阔？

答：两京十三省阔。

问：有何为证？

答：有诗为证。诗曰：

　　十三省聚会洪英，始末开基立两京。

　　灭清计策千年切，君臣相会定大平。

问：木杨城何料所造？

答：下结大洪石，上是大明砖所造。

问：有何为证？

答：有诗为证。诗曰：

下结洪石大明砖，城基万载世流传。

民安便把乾坤转，君臣相会定中原。

问：木杨城有几多个望楼？

答：有二十一个望楼。

问：何人把守？

答：明兵把守。

问：有何为证？

答：有诗为证。诗曰：

望楼把守是明英，清兵难到木杨城。

廿一相逢军将会，炮洗清兵不顺情。

从这些盘诘中，可以感到其中隐含着把守木杨城之意。木杨城本是明人所造，明人所居，明人所守，清兵攻打它，遭到把守它的明人强烈的抵抗。近世开香堂的仪式中又有《破木杨城诗》：

奉了大哥命，来破木杨城。一不扰人民，公买公卖立根衡。二不要退缩不前进，杀退敌人百万兵。木杨城已经克复了，忠义堂前把令交。

木杨城的所有者仿佛变了，它转到敌人手中，所以需要“攻打”。这与上面的诗歌仿佛有矛盾，实际上这反映了满清入主中原的过程。有的诗歌又写到逛木杨城：

木杨城内有关公，花红百物在其中。四大忠贤扶左右，松柏长钱挂西东。藤牌宝剑千军列，厘戥秤扇甚威风。玉尺烟筒通四海，结彩绫花照明光。五色彩旗三军命，黄罗宝伞插五中。铰剪金花和玉箸，左桃右李壮军容。三牲酒醴来奉敬，五斋五果奉五龙。洪粮谷斗加足用，灯烛光辉满地红。

这首歌中竭尽形容铺排木杨城中各种陈设的丰富华美，它显然又不是了要攻打或把守的战争要地，而是要接纳弟兄们入伙，充满喜庆气氛的香堂了。这种矛盾现象，研究天地会的学者们很少涉及。但它确实与天地会的形成、发展有关。

日本学者平山周在《中国秘密社会史》中认为，天地会香堂上陈设木斗，是“以参拜唐太宗李世民为宗教仪式，即献之于少林寺以为根据者”。也就是说，唐太宗曾封赠少林寺，而少林寺开创者是少林寺僧人，[1]所以参拜唐太宗以示不忘本之意。帅学富的《中国帮会史》中，认为“西鲁”是影射罗刹（今俄罗斯），那么木杨城就是指罗刹与清交界的阿克萨城，这个地方有许多用杨树、柳树建筑成的“栅木城”，所以称之为木杨城。天地会所以重视木杨城，乃是纪念福建五百藤牌兵在康熙间参加与罗刹的战斗。这个论点是周贻白 1947 年发表的《洪门起源考》最早提出的。帅氏只是丰富和系统了这种说法。平山周点明木杨城与唐太宗有关，但没有讲明有什么关系。周、帅想把木杨城与“西鲁神话”联系起来解决，然而穿凿太过，缺乏说服力。

乙．木杨城的来源与实质

我也认为木杨城与唐太宗有关。但是为什么“设木斗”（木杨城）就是“以参拜唐太宗李世民为宗教仪式”，平山周没有论证，显然这在逻辑上是有漏洞的。而且，如果“设木斗”是与唐太宗有关的话，那么对木杨城为什么还有许多别的说法？对这些疑问，平山周更没有作出合理的解释。

天地会是个高举着“反清复明”大旗的政治组织。“反清”就是反对、反抗清统治者的压迫；“复明”就是指建立以汉族为主导力量的政权，而不能理解为是指恢复朱氏王朝的统治。由于满清直接消灭的是朱明政权，为了号召群众才提出“复明”的口号。实际上，天地会对历史上每一个一统的汉族政权都有好感。汉朝、唐朝是汉族王朝史上最辉煌

---

[1] 其实这是两个不同的少林寺，唐太宗所封是河南嵩山的少林寺；开创天地会者是福建漳州之少林寺。

的朝代，[1]天地会对它们评价尤高。特别是唐朝，它产生了像唐太宗那样在皇权专制社会首屈一指的英明皇帝。天地会讲到其结拜根由时，总离不开万、朱、李、洪，万、洪是天地会会众的共姓，朱、李则是他们崇拜的两姓，朱代表明，李代表唐。木杨城和唐太宗有关，并非由于他封赠过少林寺，而是因为在“说唐”系列小说中，李世民曾与木杨城发生过关系。《说唐后传》中，北番赤壁宝康王向唐朝挑衅，他就在木杨城中立朝。《说唐后传》第五回就是“贞观被困木阳城（有的刻本作“木杨城”），叔宝大战祖车轮”。书中第四回写唐朝军队在李世民带领下攻下黄龙岭，向木杨城进攻，世民问投降的番将尉迟宝林前面是什么关口。

> 宝林回答说：“陛下，没有什么关了。就是木杨、赤壁康王所住之地。”三天唐军到了木杨城，却见木杨城城门大开，空无一人。

此时宝康王使用空城计，全部搬到贺兰山中去了。唐军到达后被敌兵逼入并困在木杨城中，时过三个月，兵粮将绝。后来见到天降飞鼠，众人感到奇异。徐茂公说这是天赐皇粮。于是他率领众人在北番的宫殿前挖出了数万粮草，可以维持数月之食，解了燃眉之急。此后又用徐茂公之计，派程咬金冲出包围，到京城长安搬取救兵，诸小将率兵解木杨城之围。北番求和，唐太宗答应与之和好，并主动退出木杨城，赤壁宝康王才得以复归。通俗小说把北番都城称之为木杨城，可能是“牧羊城”之讹，后世评书艺人演播这部书时，有的把它改作“牧羊城”（辽宁旅顺一度名“牧羊城”），有的称之为木阳城。天地会众取这个故事，除了包含着对李世民的爱重之外，其原因还在于：

一，木杨城是北番的都城，可以用以影射满清的都城北京，用宝康王影射康熙，小说称宝康王为康王，有的“西鲁神话”传本也称康熙为

[1] 唐皇族李氏有胡人血统，但这是当时文化水平很低的游民自然不能够了解的。

"康王"（见民国时小说《青红帮演义》）或"熙主"（见《近代秘密社会史料》）。而且，木杨城虽为北番都城，但也曾为唐太宗所居，这与北京分别为明清两代京城的情况类似。因此，攻打木杨城不仅有解救天地会会众心目中的圣主之意，而且把攻击的矛头指向了满清最高统治者。

二，众小将终于攻入了木杨城，并解救了李世民，赤壁宝康王不得不俯首称臣，于是，唐君臣才得以从容地中优游木杨城，观看城中风景。因此攻打木杨城与游逛木杨城并不矛盾，攻打在先，游逛在后。

我们说木杨城取之于《说唐后传》，从天地会内相互盘诘的诗歌中也可以找到证据：

问：木杨城有几重？

答：有三重。

问：有何为证？

答：有诗为证。诗曰：

木杨城内有三重，花红宝烛在其中。

干戈叠叠扶明主，大清事绝尽归洪。

问：木杨城何人所造？

答：唐李世民所造。

问：何人重修？

答：万云龙重修。

问：有何为证？

答：有诗为证。诗曰：

唐王始立木杨城，云龙重修显威名。

灭清四海皆宁静，尽把胡人一扫平。[1]

在盘诘之中很明显地把木杨城与李世民、天地会联系在一起。有的关于木杨城的诗歌中还强调木杨城粮食很多，这与天地会是游民的政治组织

〔1〕萧一山《近代秘密社会史料》。

有关。天地会的志向很大，意在推翻满清王朝，但是其力量相差太远，特别是财力单薄，甚至难以维持日常开支。天地会专家胡珠生指出，天地会招募会众是招军，人们参加天地会是从军。这在天地会会簿中有充分的反应。然而，军人招来之后首先面临的就是吃饭问题，因为“当兵吃粮”是募兵制实行以来就被社会舆论所公认的真理。没有粮食也就没有“兵”，因此天地会面临的问题是严峻的。“姚大羔本”会簿中的《身本》诗说，“个个无粮兵，等他一个人”。其他的会簿中，在许多地方也谈到粮食的短缺与粮食的重要，因为“兵马未动，粮草先行”是个尽人皆知的道理。由于这些原因，天地会会众幻想出现一个不必发愁粮食的地方，于是，《说唐后传》的“木杨城”是最令他们向慕的。人们期待着：

木杨城内谷满仓，双挥宝剑挂中藏。[1]

为什么木杨城内就有粮食呢？这与《说唐后传》中第六回“天赐皇粮”的情节有关。此回言李世民被困于木杨城中，在粮草将绝之时，天降飞鼠，徐茂公言这是预示“粮在殿前阶除之下，去泥三尺便见”。李世民命军士掘下去，“果见有许多皇粮，尽有包裹，拿起一包，尽是蚕豆一般大的米粒”。这数万粮草解了唐军的燃眉之急。游民最感困难的就是生存问题，所以他们在把木杨城想象成为自己的基地时，粮食一定是不可少的。

现存《说唐》的最早刊本刻于乾隆元年（1736），《说唐后传》比它略晚，有乾隆三年姑苏绿慎堂本，与《说唐》一样两本同署“鸳湖渔叟较订”。既然是“较订”，他就不是原作者，那么原作者是谁呢？我们从书中所写的内容和词气来分析，当是说书人的集体创作。本书第七章已经指出，以秦琼、程咬金等为中心的“说唐”故事在明末清初即已形成。著名说书艺人柳敬亭就曾以讲说“说唐”故事而名噪一时。因此，作为说书人用的底本，很早就在世间流传了。《后传》中徐茂公说：

---

〔1〕 见姚大羔《会簿》。

前年西魏王李密，纳爱萧妃，屡行无道，后来忽有飞鼠盗粮，把李密粮米尽行搬去，却盗在木杨城内，相救陛下，特献皇粮。

这个情节在传世的明万历刊本《大唐秦王词话》中就有。该书中说李密不听群臣劝阻，非要把米借给洛阳的王世充，结果遭受天谴，所有的粮米皆被飞鼠盗走。《说唐后传》与这个故事相呼应，两者有明显的承继的痕迹。《大唐秦王词话》至晚也写于16世纪末，如果《说唐后传》只是写于乾隆初年，两者相隔则长达150年，这是很难想象的。因为在17世纪末18世纪初就有褚人获本《隋唐演义》的广泛流传，产生于18世纪30年代的《说唐后传》不取材于《隋唐演义》，而远取材于《大唐秦王词话》，这种可能性是不大的。因此我以为，《说唐》、《说唐后传》产生的时间大约与《隋唐演义》（1696）产生的时间相去不远。也就是说，木杨城的故事在清初就已经形成和流行了，因此天地会的创建者们才把它纳入自己的传说系统，在会内广泛流传。本书前面曾提到，罗炤先生说，在漳州一带，《说唐》的故事十分流行，因此，木杨城的故事被天地会开创者纳入建会的传说系统是一点也不奇怪的。

综上所述可知，在天地会所举行的各种仪式中具有重要地位的木杨城来源于通俗小说，它具有双重象征意义，既象征着被满清统治者占领着的北京，又象征着被天地会收复了的作为汉族王朝的首都北京，或径指被解放了的整个中国。[1]木杨城在作为法器用时，它象征着地域，象征着被敌人占领的地域和自己准备攻打和解放的地域。它做成“斗”的形状，则是用以象征着粮食与饭碗，也包含着道教对斗的崇拜之意。

我们应该看到，通俗小说特别是《水浒传》、《三国志演义》、《说唐》这三部通俗小说，是天地会群体意识的主要来源，[2]也可以说是天地会

〔1〕关于木杨城的问答中说它有“两京十三省阔”，而“两京十三省”就是指明朝的全部疆域。

〔2〕甚至我们可以想象，天地会诞生时，由于领导者多是文人士大夫，可能受“三国”、“说唐”影响大些，待后来其领导与会众多是游民时，则受《水浒》影响更大些。

的文化基础。我们从关于天地会起源的较原始的文件中可以看出这一点。中国自宋代以来各种各样的社会运动或动乱、骚乱，凡是有众人参加的群体活动，无不受到通俗文学作品的影响。特别是游民，他们从具有游民意识的通俗文学作品中汲取思想，受到鼓舞，获取力量，按照通俗文艺作品的提示，在新的历史条件下演出新的历史活剧。

### 4. 天地会的意识形态和组织形式

天地会不仅在创建过程中受到通俗小说和通俗戏曲的影响，编造了一个类似小说的“西鲁神话”，而且，它的意识形态与组织形式也多取材于通俗文艺。特别是《水浒传》、《三国志演义》、“说唐”小说系列，这类富于游民意识的通俗小说对于天地会的影响尤为强烈。最早的天地会的研究者陶成章先生，对这个问题也看得很清楚，他在《教会源流考》中说：

> 洪门借刘、关、张以结义，故曰桃园义气；欲借山寨以聚义众，故又曰梁山巢穴；故豫期圣天子之出世而辅之，以奏扩请之功，故又曰瓦岗寨威风。盖组织此会者，缘迎和中国下等社会之人心，取《三国志演义》《水浒传》《说唐》三书而贯通之也。其专收下等社会者，盖奏恢复之功，当用多数之人。……会员之宗旨，专崇义气，取法刘、关、张；既崇义气，力求平等主义，故彼此皆称兄弟，政体主共和。

这段话除了当时流行的时髦话头“力求平等主义”、“政体主共和”之类有些不甚妥当之外，其他皆属事实，并较为准确概括地说明了天地会的意识形态特点及其与通俗小说的关系。有的研究者从这个角度进行了研究，如罗尔纲先生的《〈水浒传〉与天地会》一文，便从意识形态与组织形式上考察了《水浒传》对天地会的影响。罗先生对《水浒传》和天地会的思想意义的估价，在我看来稍嫌过高，与我对《水浒传》与天地会的性质理解不同。因此，尽管罗先生在这方面已经作了许多工作，我

仍要在本书中对天地会与通俗小说的关系、特别是与《水浒传》的关系作进一步的分析。

①忠义堂前无贵贱

游民处在社会的最底层，对于社会的不公、不平的感觉自然十分深切，因此，他们期待打破世俗的阶级和等级制度。游民曾在结拜中对平等的往来与相互帮助的生活有过初步的尝试，天地会就是他们进一步为打破不公、争得"平等"而进行组织化和制度化保障所作努力的一部分。以农民为主体的白莲教模仿宗法制度，实行"教长世袭，师徒授受"，辈份森严，而且教中的各种执事也都有等级之分。陶成章在《教会源流考》中说白莲教：

> 政体尚专制，大主教为最尊，主教次之，……主香、司录又次之。凡教徒不得与闻司录之事，司录不得与闻主教之事，主教不得与闻大主教之事。

生活在宗法社会中的农民对于等级制度是理解和尊重的，因此，以农民为群众基础的秘密宗教采取了等级制度（按：秘密宗教之所以主要活跃在北方，与近三四百年来北方以小农经济为主有关）。而且，那些教主们越是专制，越是自高其位置，就越能被广大教徒所接受，并越被虔诚的教徒所崇拜，而天地会则与秘密宗教在组织思想上有着根本的区别，他们也强调"家"，但是这个"家"中的成员没有"长幼尊卑"，其地位都是"平等"的。[1] 陶成章也说天地会：

> 又号曰"洪家"，既为一家，既系同胞，故入会者无论职位高下，入会先后，均称曰兄弟。

他们模仿《三国志演义》中的"桃园三结义"，结为异姓兄弟，彼此互助

〔1〕当然这些只是幻想或愿望。

互爱，同生共死。会内以先入者为兄，后入者为弟，而且，“兄不大，弟不小”，在人格上是平等的。游民在与他人联合起来之前是独自面对社会的，因此他们也习惯于与人平等相处。这些在天地会的内部文献的“誓词”中也多有体现。现存最早的天地会誓词是乾隆五十二年（1787）清政府在台湾起获的《天地会盟书誓词》，其中有云：

> 今夜插（歃）血拜盟，结为同胞兄弟，永无二心。今将同盟姓名开列于左。本原异姓缔结，全洪生不共父，义胜同胞共乳，似管鲍之忠、刘关张为义，汝（下缺八字）视同一家。……自今既盟之后，前有私仇挟恨，尽泄于江海之中，更加和好。有善相劝，有过相规，缓急相济□，犯□相扶，我等兄弟须当循规守法。
>
> 《清史资料丛刊·天地会一》

清嘉庆间的《天地会首领卢盛海等结拜盟誓单》中也说：

> 自盟之后，兄弟情同骨肉，胜似同胞，吉凶彼此相应。贵贱则甘苦同情，是非则神灵默佑。

随着天地会的游民会众在组织领导层所占的地位越来越重要，会众的平等的兄弟关系在会内的文献中被反复强调。道光、咸丰之后，天地会中的重要领袖“天佑洪”（传说是明末陪崇祯皇帝上吊自杀的太监王承恩转世），在他所规定的誓词中说：

> 今夜吾人为介绍新信徒与“三合会”（天地会的别名），仿桃园结义之故事，约为兄弟，洪其姓，金兰其名，以合一家。自入洪门之后，当一心同体，互相扶持，毋许有彼我之别。今夜拜天为父，地为母，日为兄弟，月为姐妹，复拜始祖，及五

祖洪英、万云龙等，与夫洪家之全体神灵。[1]

可见这种对于人际关系的平等的要求一直延续下来，直到清末民初，天地会的活动公开化。然而，我们也应看到，游民所要求的平等，与近代社会由于商业化、市场化程度的加深所产生的平等观念是完全不同的。近代的平等诞生于市场上的平等交换和人与人的契约关系，而游民对于人际之间平等关系的向往只能比附于宗法社会的兄弟关系。因此，这种“平等”实际上还是要打许多折扣的。事实上，每个山头的大哥和一般兄弟之间还是有很大距离的，甚至他们具有处死一般兄弟的权力。[2] 尽管如此，“忠义堂前无大小，不贪富贵不欺贫”的口号，对于会众与会外的游民还是颇具有感染力的。它挑动了广大游民和沉沦于社会底层的人们对于社会不公的仇视，增加了广大会众的凝聚力。因此，天地会中的人们还是以他们有这样的组织形式而感到无比自豪。许多流行于会内的民歌小诗都体现了这一点。

海南原是我祖宗，五湖四海尽皆通。相逢不识亲兄弟，朋友相交尽姓洪。

《槟榔诗·近代秘密社会史料》

起手行藏皆有号，未知变化和合同。千里和同来见洪，百般兄弟共一宗。

《总诗·姚大羔会簿》

天地会认为，普天下的江湖好汉（也就是游民）都是他们的“亲兄弟”，这样浪迹天涯也不愁没有朋友。走江湖或闯江湖的人们都以“朋友遍天下”而自豪，因为单独在外的人都懂得“在家靠父母，出外靠朋友”，

---

[1] 转引自［日］平山周《中国秘密社会史》。

[2] 我们从现代老作家李劼人一些描写四川哥老会的文学作品（如《死水微澜》、《大波》等）中可以感到“大哥”的权威。

“多个朋友多条路，多个仇敌多座山”的道理。他们最看不起的是那些“老婆孩子热炕头”，眼光不离房前屋后几亩地的庄稼汉。在《天下袍哥共一家》（《汉留史》）中把会众之间的关系描写得十分和谐。

> 天下袍哥共一家，汉留意义总堪夸。结成异姓同胞日，俨似春风棠棣花。

兄弟之间也有“阋于墙”之时，“汉留”（天地会的别名）兄弟则不会如此，他们也好像“棠棣之花”一样，花瓣、花萼，互相辉映，互相依存。会内流行的诗歌还反复说明，这种亲爱的平等观念是源于古人的（实际上是源于描写传说中的古人的通俗小说）。《洪门志》所记载的《承行令》中间的六句说：

> 三山五岳来结拜，好似一母共一胎。昔日桃园名在外，我辈学习古人来。忠义二字不改口，留下美名万古秋。

最能表明他们“兄前弟后皆平等”和“朋友结交义为先”的思想来源的，是加入天地会时所诵的《三把半香》诗。此诗有几个传本，说得最为详细的见于《洪门志》：

> 兄弟奉令把话讲，三把半香说分明：头把香来忠义香，羊角哀与左伯桃。捧土焚香来结拜，兄弟两人赴秦邦。伯桃中途生重病，角哀尽义送盘川。异日辞朝回家转，祭扫坟台报仇冤。这是头把忠义香。
>
> 二把香来仁义香，桃园结义刘关张。弟兄徐州来失散，关公被困在土山。曹操差来张文远，顺说关公降曹瞒。上马金来下马银，美女十名解战袍。后来修下辞曹表，去到古城会故交。这是仁义二把香。
>
> 三把香来根本香，梁山结义有宋江。聚齐一百零八将，不

分男女摆战场。河北收来卢俊义，外有兵来内有粮。这是三把根本香。

半把香来威风香，瓦岗寨上逞豪强。咬金有福为山主，假仁假义西魏王。三十六人同结义，内有三人不投唐。好个忠心王伯当，赤胆保主西魏王。唐王斩了单雄信，秦琼哭回半把香。

要学桃园三结义，莫学瓦岗西魏王。三把半香讲完了，忠义堂前把令交。

这首诗说明，天地会实行的兄弟结义、兄弟平等是模仿《水浒传》等通俗小说的，所谓的“根本香”，就是要像梁山宋江等人一样聚众造反，用暴力去夺取自己想要的一切。而《说唐》中的有始无终的“贾家楼结拜”，最后因为秦琼等人哭拜法场，才勉强能称得是“半把香”，可见天地会对于结义初旨的重视。他们最痛恨的就是反复无常之徒，因此，才在“仁义香”中热烈歌颂关羽在十分困难和百般诱惑的情况下不肯降曹的“忠义”精神。所谓“忠义香”，也就是生死以之的“兄弟情谊”，这在羊角哀和左伯桃[1]的生死交情中表现得最为突出。从这里看出，在游民的观念中，“忠”已经不完全是一个“事上”的伦理概念，而变成了一个近于平等的兄弟关系所应遵守的原则。它与《水浒传》、《三国志演义》等通俗小说中反复宣扬的“义气”没有多大差别了。

②义气深时共生死

《三把半香》中虽然也说到“忠义香”、“仁义香”，但是，其最终还是“根本香”。什么是天地会的“根本”，这就是“义气”。所谓“忠”、“仁”都不过是“义气”的陪衬。“忠”就是忠于义兄义弟，忠于天地会；

---

〔1〕左伯桃与羊角哀，原出自《列士传》。春秋时左伯桃与羊角哀二人往楚出仕，途经郈阳遇大雪，自度不能俱生，左伯桃将衣服食物皆给羊角哀，自入树洞冻死。羊角哀至楚为上大夫，为楚王言此事，楚王备礼厚葬伯桃，葬毕，羊角哀自杀以殉。明代冯梦龙将故事编为通俗小说《羊角哀舍命全交》，收入《喻世明言》。羊角哀被视为忠于友谊之典范。

而“仁”不过是“义”的深层次的内涵，也就是文天祥所说的“惟其义尽，所以仁至”。而且，在判断历史上一些人物“义”与“不义”之时，还偏重于“义”的本身的实现，不管“义”的对象是谁。例如，“西魏王”李密已经被天地会判定为“假仁假义”（当然这也是受《说唐》等通俗小说影响的结果）；唐太宗李世民被天地会会众们视为“英主”，并常为天地会会众们所歌颂。然而，并不因此便否定了忠于“西魏王”的王伯当和单雄信，而是对他们大加歌颂，甚至超过了对秦琼、程咬金的颂扬。这说明天地会更重视“忠义”这个伦理原则本身的实现，而不过分地强调“忠义”的对象。不过，在天地会的现实活动中，他们是特别重视现实利益的。他们所说的“义气”主要有两条：从积极方面来说，是兄弟之间在物质上、精神上的互相支援，特别是在从事冒险活动时的互相支持，同生共死；从消极方面来说，是不要出卖朋友、出卖组织和泄漏会中的机密。这些在天地会的誓词、规则、禁条及其诗歌里得到淋漓尽致的表现。道光、咸丰间流行的《洪门三十六誓》，对于内部会众之间的互助，规定得特别具体。

第一誓：倘有父母兄弟，百年归寿，无钱埋葬，一遇白绫飞到，以求相者，当即转知，有钱出钱，无钱出力，如有诈伪不知，五雷诛灭。

第三誓：各省外洋洪家兄弟，不论士农工商，以及江湖之客来到，必要留住一宿两餐，如有诈伪不知，以外人看待，死在万刀之下。

第七誓：遇有兄弟困难，必要相助，钱水银脚，不拘多少，各尽其力，如有不加顾念，五雷诛灭。

第十一誓：如兄弟寄托妻子儿女，或重要事件，不尽心竭力者，五雷诛灭。

第十五誓：兄弟货物，不得强买争卖，如有恃强欺弱，死在万刀之下。

第十六誓：兄弟财物件，须有借有还，如有昧心屯没，五

雷诛灭。

第十七誓：遇有抢劫、取错兄弟财物，立即送还。如有存心吞没，死在万刀之下。

朱琳《洪门志》

其他还可以举出许多。如："赌博场中，不得串同外人，骗吞兄弟钱财"，"兄弟所得财物，不得眼红，或图分润"，"兄弟发财，不得泄漏机关"等等。我们从这些"誓词"可以看出天地会所说的"义气"，主要是指会众之间在财物或其他物质上的各种援助。这与《水浒传》中所说的"义气"是完全一样的，也缺少超越性的内涵，这种道德观念和纪律约束当然是属于游民范畴的。

我们还可以从"誓词"中看出游民这个阶层所独有的行为特征。如，游民经济地位低下，没有稳定的收入和居处，经常浪迹四方，因此在纪律约束中强调要照看同门兄弟的家属。父母兄弟亡故，要竭力相助。对于外来的兄弟"必要留住一宿两餐"，并给以帮助（当然，这也是增加其内部凝聚力的手段）。又如，天地会的会众所从事的"职业"，多带有非法性质，他们的财物来源多不正当。他们常常进行抢劫和诈骗活动，因此，就不免有"大水冲到了龙王庙，一家人不认识一家人"的时候。于是，"誓词"中就有如何处理抢错或"取错"兄弟财物的条款，从而避免发生同门相斗的不愉快的事件。对于同门兄弟的"发财"得手，不得眼红，不得搞"见一面，分一半"的勾当。我们从禁止在赌博场中骗吞兄弟钱财和不得泄漏兄弟发财的"机关"的条款来看，坑蒙拐骗是天地会会众们经常性的发财手段。因此，天地会虽然批评"世人结交须黄金，黄金不多交不深"，但是他们用以团结会众的"义气"也是带有特别强烈的物质色彩的，很少有超越实际需求的条款。从这些规定中也可以看出，天地会对于主流社会的法律事实之蔑如。

"义气"在非物质上的表现主要是兄弟之间的互相信任，互相推重，不能随意贬斥兄弟。这点在天地会的诗歌中表现得最为明显。我读天地会的诗歌有两点印象特别深刻，一是内容多重复，大同小异的篇章比比皆是；一是互相赞美，乃至互相吹捧的作品连篇累牍。如《天下英雄访

英雄》：

日出东方一点红，秦琼打马到山东。身挂一双金装锏，五湖四海访宾朋。张良背剑访韩信，刘备关张访卧龙。太祖雪夜访赵普，吴用常访玉麒麟。尉迟访的白袍将，文王渭水访太公。天上星斗访星斗，地下英雄访英雄。只有兄弟无处访，特到此地访仁兄。久闻大哥义气好，山清水秀又相逢。[1]

这是去拜山见面时自己向对方接待者唱诵的一首诗，诗中从对方到自己无一不遗地用最高级的词汇和典故赞美一遍，表现出对同门兄弟的肯定与敬重。虽然过头了一点，但如俗语所讲“礼多人不怪”嘛！

接待者同样也要礼数周全，这首先表现在对来者的肯定与尊敬上。这时接待者要唱诵《未曾接驾休见怪》：

不知你哥哥到此来，未曾收拾少安排。未曾接驾你（休）见怪，副（无）奈仁兄莫计怪。仁义胜过刘皇叔，威风其（胜）过瓦岗寨。交结甚（胜）过及时雨，讲经上过批法台。比千年开花万年结果的老贤才，满园桃花共树开。早知道你哥哥驾到，当三十里铺毡，四十里结（接）你，五里排茶亭，十里摆香案，派三十六大满，七十二小满，摆队迎接你哥哥，才是我兄弟的道理。[2]

这首诗中充满了自谦和对来访者的尊敬，这也是对不同“码头”但同属于一个组织的兄弟的尊重。天地会所做的多是带有很强的流动性、非法性的“生意”，特别需要江湖上其他山头的帮助，因此对来者的尊重有增进彼此的团结之意。《都是梁山一炷香》把这个道理说得极其明确：

连香凯连香，都是梁山一柱（炷）香。不共山来也共堂，

[1] 见朱琳《洪门志·拜会条》。
[2] 转引自平山周《中国秘密社会史》。

不共爹来也共娘。有福同享，有祸同当。只有金盆栽花，哪有梁山分家！只有一个梁山，哪有两个《水浒》！你老哥果有天才、地才、文武全才，三十六本天书本本看到，七十二本地书页页看清。我兄弟三十六条全不晓，七十二款并不知。你哥哥威风过界，仁义过天，真正肚大量宽。老哥开龙山，设贵堂，开龙放榜操技。龙兄虎弟再来请安道喜，将我兄弟高高举起，轻轻放下。〔1〕

这些赞誉往往也是测量兄弟们的“义气”深浅的标准。天地会中特别忌讳背后诋毁兄弟，这在《洪门志》的“二十一则”中都有规定。如“私行毁伤香主之名誉，或滥放邪曲之一语言者”，“私自毁伤兄弟者”，都要受到很严厉的惩处，可见它不仅仅是自我约束的道德，也是天地会的纪律。之所以如此，因为游民一无所有，他们藉以闯荡江湖的只有自己苦心经营起来的名誉。用游民自己的话来说，就是所谓“字号”。这个“字号”就是他们最重要的无形资产。他们做的多属于无本的“买卖”，合作者凭什么相信他，就是凭着在江湖上立下的“字号”。这是江湖人的第二生命，“字号”被他人毁了，等于断绝了他的生路。因此他们才把对同门兄弟的赞誉看得特别重要，这也是其他阶层，特别是文人士大夫阶层很难理解的。在传统的主流意识形态里，把当面用巧言赞美对方看作“佞”，孔子就有“远佞人”的教诲，人们也要时刻警惕“佞人”。而天地会的人们不但这样干，而且，还用纪律惩处不这样干的，这在主流社会的人们看来是匪夷所思的。

清统治者在建国之初（顺治十八年，1661年）就规定了“凡歃血盟誓焚表结拜弟兄者，著即正法”，〔2〕对于游民的结盟采取了严厉打击的政策。在这种背景下，因此天地会也把保守会中秘密，不出卖兄弟，不背叛组织等看作是“义气”中最重要的组成部分。我们从“西鲁神话”也可以看出他们对于叛徒、内奸的痛恨。叛徒马二福（亚七）不仅被会众处死，而且，在会中永远禁绝“七”字。天地会内部的许多文献中都

〔1〕同上。
〔2〕《大清会典》，转引自赫治清《天地会起源研究》。

把“七”字写为“吉”字。内奸符四被捉到之后以一百零八刀处死，田七被捉到后用他的心肝致祭先烈。天地会为了生存和发展，还在“三十六誓词”、“二十一条规则”、“十禁”、“十刑”中，都规定了对叛徒和内奸，以及泄漏机密的会众的惩处条款，而且，处置大都十分严酷。

“义气”本属于伦理道德范畴，道德在主流社会是属于自律范畴的，而天地会却要用严厉的纪律和刑罚措施来贯彻，看似奇怪，实际上是由具有中国特点的秘密组织的性质决定的。

中国传统本来就是法律与伦理不分的，伦理道德往往也要靠刑罚来支撑。从荀子所记“孔子诛少正卯”[1]的传说看，少正卯的“罪状”绝大多数都是道德问题，儒者认为镇压这种“言伪而辩”的人，是孔子有见微知著本领的表现。社会的传统如此，游民也难例外，而且其专制程度比主流社会更甚。另外，游民具有很大的散漫性，要把他们规范在有严格纪律的秘密会党之内是十分困难的，于是只得采取严刑峻法，使不义之徒有所畏惧，更令自由惯了的人们有所约束。这也说明了游民组织与皇权专制统治机构处在同在一个文化背景当中，所采用的用以贯彻其所倡导的伦理道德的方法也是大体相同的，而且，隐性社会的“量刑”往往要较显性社会还要严酷。

当然，天地会也注重正面教育，提倡对被通俗文艺作家塑造成的“义气”化身的关羽的崇拜就是一例。关羽在天地会中有极崇高的地位，开香堂时正中所设置的即为关羽的画像。关羽行二，因之，在会中称排行老二的为“圣贤”，并且有许多诗歌是赞颂关羽的。在《香花僧秘典》中就把关羽奉为“关圣帝君”，并附有对他表示极高赞誉的楹联。在萧一山的《近代秘密社会史料》中，收集有许多诗篇赞美关羽，如《关帝庙诗》：

历朝义勇是关王，洪家兄弟效忠良。丹心等候明天子，将来结拜共拈香。

---

[1] 这件事的有无历来有争议，但是正统的儒者认为有，而且把它当作正面范例来宣扬；而“批林批孔”的政治运动中也认为有，是把它作为镇压社会进步力量的事件来批判。

像这类的作品可以举出许多，它们都是把关羽的“义气”提出来加以表彰，作为全体会众效法与崇拜的榜样。

③顺天行道与替天行道

天地会成立时，它的宣传口号是从《水浒传》中抄来的，自然也是“替天行道”。在《香花僧秘典》中就有这样的诗句：

> 五色彩旗金鼓震，十面埋伏在东桥。替天行道神共鉴，诛灭汈魔转大平。

尽管在这首诗中也大胆提出了“诛灭汈魔”，矛头直指清朝统治者，但这个“替”字还是给人以承认清朝最高统治者是“天”之嫌，只是因为“天”被奸臣蒙蔽，所以在下位者必须“替”天“行道”。这与天地会的最初组织者勇敢地扛起“反清复明”大旗的主动精神是不相符合的。因此，乾隆五十二年（1787）台湾林爽文的武装起义便自称“顺天大盟主”。这个意思是不承认清最高统治者的“天”的地位。起义者所“顺”的“天”乃是“苍天”之“天”。因此，他们理直气壮地说，他们的武装斗争乃是：

> 上荷苍天，下恤庶民，义士群起，剿除贪官，以保民生。〔1〕

林爽文还在其他一些文件中讲到，他的行为是“顺天”而行，是在“顺天行道”。在稍后一些的“姚大羔会簿”中还进一步阐释了“顺天行道”的含义。其中所载的《三六底》诗云：

> 木立斗世天下知，顺天兴明和合同。扶明绝清登龙位，同心协力讨江山。

---

〔1〕见《清史资料丛刊·天地会一·林爽文起义文件》。

天地会认为“兴明”是合乎天道的，因此“反清复明”不是什么“替天行道”，只要“顺天”而行就可以了。所以，他们在《三五底》的诗中又说：

> 九千十百是万山，山山兄弟似黄班。顺天行道是旗号，连烧三炮打江山。

他们干脆把自己所建立的王朝的年号叫作“顺天”。林爽文武装起义已经这样做了。《一九底》诗中说：

> 结万和同清日连，心家和同洪顺天。

此后，天地会在会簿和腰牌票布以及入会仪式的布置上，都把“顺天行道”和“顺天转明”两个口号放在极为显要的位置（作为秘密文字，往往是写作“川大丁首”、“川大车日”）。“顺天”不仅具有政治出击的含义，而且，天地会的会众往往也把加入天地会看作“顺天行道”。从“替天行道”到“顺天行道”这两个口号的转变，显示了游民主动进击精神的发展，也反映了天地会领袖人物的政治意识、民族意识是远高于策划游民武装反抗的游民知识分子的。这也与清统治者民族压迫政策的严酷及持久，使得一些不得志的和民族意识强烈的汉族文士介入游民组织有关。

④开山立堂，各霸一方

天地会虽然强调“只有一个梁山寨，没有两个桃园家”，“连香凯连香，都是梁山一柱（炷）香。不共山来也共堂，不共爹来也共娘”，但实际上，从宗法社会中离析出来的游民们大多具有强烈的帮派意识，他们一般只能团结与自己有切近的共同利益的人，而不可能把眼光放大到五湖四海。这正像《水浒传》中的梁山好汉们不可能把他们圈子以外的人们当作兄弟一样。“姚大羔会簿”所录“西鲁神话”中把天地会分作五房，长房吴天成，二房洪大岁，三房李色地，四房桃必达，五房林永诏。后来的天地会会簿把这称之为“后五房”，另外提出“前五房”的主持

人分别为蔡德忠、方大洪、马超兴、胡德帝、李色开等，他们分别在福建、广东、云南、湖广、浙江等地活动。五房之间没有隶属关系，他们是互相平等的，因而很难形成统一的指挥来共同行动。

清中叶以后，游民数量激增，天地会广泛传播，出现了许多名异而实同的秘密会社。如江湖会、仁义会、串子会、汉留、忠义会、公义会、情义会、面子会等等。此时山堂林立，各霸一方，没有统一的号令。有些占山为王，靠开香堂，霸占码头，鱼肉乡里为生。即使有反清思想意识的堂口，如果有所活动，或者他们进行了反清的武装斗争，也往往得不到其他堂口的有效配合。更严重的是有相当数量的会众参加了清军（主要在太平天国战争前后，一些帮会群众参加地方武装来镇压当时的反清活动），例如曾国藩属下鲍超和左宗棠带领的队伍之中都有大量的哥老会会众，有些堂口之间也经常发生争夺码头的械斗。特别是海外一些堂口，往往是同乡的组织，乡土的利益与帮派观念结合在一起，更容易发生争斗。各个堂口都强调自己山头的利益，早已忘了“天下洪门是一家”的结合初衷。

天地会的组织如果从全国来说是十分庞大的，并且有强烈明确的政治目标，但是从来没有形成特大规模的武装起义（不包括清末），从这点上来看，比新成立的“拜上帝会”，和政治目标不如天地会明确的秘密宗教如白莲教、八卦教之类，要逊色多了。

⑤以梁山为模式的组织机构

秘密会社是个地下组织，既是组织就有组织原则，秘密会社是从社会传统和《水浒传》借鉴的。秘密会社的组织结构是纵向的、金字塔型的，什么是金字塔型？于显洋在《组织社会学》一书中分析了梁山泊的组织形式：

> 对古代中国社会组织的分析，尤其是对金字塔组织形式的理解，可以从古典小说《水浒》中得到一些启发。
>
> 在《水浒》里，众多梁山英雄好汉之间，上下层次、左右关系清清楚楚。宋江高踞第一把交椅。俯视梁山泊众英雄好汉。令人奇怪的是，坐第一把交椅的宋江，论智谋不及吴用；

论武功远在武松、鲁智深之下；论在朝中官位不及卢俊义等（按：卢俊义不是官员，只是一个富户），一个黑脸衙役，为什么能被众英雄如此厚待？究其原因，也容易理解，宋江能够苦口婆心，他待人所表现出的至诚至真，吸引了一群莽汉如李逵、鲁智深等；他对人才的珍惜、礼遇，吸引了吴用和一大批在朝廷中不得志的官员。而李逵、鲁智深、吴用等人又具有他们各自吸引人的品格和资质，从而吸引了另一批英雄好汉，而这些英雄好汉又会带动其他绿林豪杰入伙。正如一副多米诺骨牌，形成一个人影响人的传递链，梁山山寨的势力便迅速膨胀。这就是金字塔型组织发展的精髓之所在，也称之为纵向型组织结构。在这种结构中，权力的行使和传递都是由高而低、从上一级到下一级的过程。[1]

秘密会社也是按照这个模式发展的，其领袖大多都是具有人格魅力的，靠此把会众聚集起来。这种组织维系纵向结构的动力来自人与人之间的关系。下级对上级的要绝对服从，这种服从大多是因为上级的经历（具体到梁山的宋江，是因为宋江在江湖的投资，如讲"义气"，搭救江湖朋友等）、人格气度、个人魅力等综合效果在下级心中所形成的敬畏，或由于长期依附所产生的感恩心理。[2]组织靠人与人关系来维系，决定了它必须采取人治为主的办法来运作。梁山是这样运作，秘密会社更是如此。

《水浒传》的作者还把英雄聚义的梁山设想成为完美的自给自足的社会（这是一个只消费不生产的"社会"），并在此基础上把它描写成为一个组织严密，具有一定反馈能力和自我调节机能的微型政府。这表现在梁山不仅有行军打仗的各种部队和将领，而且还有分工精细的军事后勤、信息交通、监察司法等部门，并且备有这些方面的专门人材。我们从梁山组织结构中便可以看得非常清楚。

下面我们根据萧兵先生制作的《梁山组织结构表》，绘制了下表：

---

〔1〕于显洋《组织社会学》，P22—23，中国人民大学出版社，2001。
〔2〕同上，P23。

## 梁山组织结构表

- 政治中枢（决策系统）
  - 政治领袖
    - 精神性（晁盖）
    - 实际性（宋江）
    - 预备性（卢俊义）
  - 参议辅佐
    - 政略性（吴用、朱武）
    - 宗教性（公孙胜、樊瑞）
- 战斗序列（行为机制）
  - 骨干部队
    - 骑兵（五虎将八骠骑十六小彪将）
    - 步兵（步军头领十员将校十七员）
    - 射手（花荣、张清）
    - 技术兵种
      - 炮手（凌振）
      - 连环马（呼延灼）
      - 勾连枪（徐宁）
    - 水兵（水军头领八员）
  - 辅助部队——中央警备卫戍（中军马步骁将四员）
- 侦察交通
  - 情报侦察（总探听消息头领戴宗）
  - 坐探迎宾（四店打探声息邀接来宾头领八员）
  - 通迅传令（军中走报机密步兵头领四员专掌三军内采事马军头领二员）
- 军事后勤
  - 财政会计（柴进、蒋敬）
  - 粮秣（李应等）
  - 军械制造
    - 监造战船（孟康）
    - 监督打造军器铁甲（汤隆）
    - 专造大小号炮（凌振）
  - 其他营造
    - 专造兵符印信（金大坚）
    - 专造旗帜袍袄（侯健）
    - 起造修葺房舍（李云）
    - 监造梁山泊城垣（陶宗旺）
  - 炊事饮宴
    - 排设筵宴（宋清）
    - 屠宰牛马猪羊牲口（曹正）
    - 监造供应酒醋（朱富）
  - 医药卫生
    - 专治诸疾（安道全）
    - 专攻兽医（皇甫端）
- 司法监察（调谐功能）
  - 定功赏罚军政司（裴宣）
  - 专管行刑（蔡福、蔡庆）
- 专管文告文件：行文走檄调兵遣将（萧让）

**按：**此表系据萧兵先生所制梁山组织结构表改制。见《明清小说研究》第1辑，中国文联出版公司出版。

从表中可见，虽然梁山的设计者尽量把梁山的职能描写得更全面，使它成为一个理想社会的组织者和捍卫者，也就是说作为能够“打天下，坐天下”的团体，梁山是够格的，所以许多志在实现改朝换代的反抗现存社会的团体都要在组织结构上学习它，甚至取法于它。但是，梁山还是不能脱离它作为军事集团的基本特色，它所具备的种种职能到头来都是为军事活动服务的。它不是世俗社会取法的对象。

另外，作为一个社会团体的梁山，它也是成功的（尽管小说作者对这类团体有些美化），因为作为一个成功团体的几个重要因素，它都是具备的。例如：

（1）梁山成员对梁山都有一种归属感、认同感，把梁山视为自己的终生归宿。

（2）团体对梁山成员具有吸引力，成员对团体形成强大的支持力量。

（3）梁山的组织结构遵循了智能互补原则，根据每个人的智能、技能都安排了最适宜他们的工作。它不仅是每个人都有事可做，而且做的都是最适宜他们的工作。

（4）团体中的人们大多也能做到心理相容，互相理解。

（5）团体里也有一个大体融洽的气氛。

这些都是成功团体的标志。当然，这带有很大的理想化成分，现实中的游民团体很难做到像梁山那样圆融。天地会及其衍生的各种组织，是在《水浒传》等通俗小说的影响下诞生的，它们的组织形式受到梁山的启发是必然的。另外，天地会自从一诞生起就具有反社会和反抗政府的倾向，因此，它必然要搞成准军事的组织。从这一点上说，它取法梁山的组织形式也是极其自然的。

天地会的早期形式已不可考。从嘉庆间所起获的“姚大羔会簿”中，可看到分房、分省、分部，而更以山堂为独立本位的横列组织方法已经诞生。在这个会簿中罗列出五房的名单及其所负责的省份，在此之后又有前五房、中五房、后五房之说。各房自有旗帜，自立山头，平时各自活动，起义时互相呼应。为了通讯联络，他们制定了许多暗号、隐语。

会中每一个独立的单位都称作“山”，传说最早的“山”为郑成功在台湾所开立的“金台山”，其次有雍正九年（1731）陈近南在四川开立的“精忠山”（这些皆取哥老会的传说），嘉庆十一年（1806）林怀明在贵州开立的“筑青山”，嘉庆十五年（1810）范松如在福建开立的“仁义山”等等。后起的诸“山”分别有“堂”名、“水”名、“香”名、内外口号，还有一首诗，以供盘问。例如，清末湖南刘传福开立的“锦华山”，堂名“仁义堂”，水名“四海水”，香名“万福香”，内口号是“义重桃园”，外口号是“英雄克立”，诗为：

锦华山上一把香，五祖名儿到处扬。天下英雄齐结义，三山五岳定家邦。

每个堂口在不同的地区、不同的时期组织系统略有差别，但大体上还是相去不远。兹以清末长江流域一带通行的组织系统与梁山的组织结构作一比较。

每个堂口都称“山”，都以“西鲁神话”中的朱洪英和前中后五祖、万大哥、陈近南、天佑洪等为精神领袖。实际的领袖称“寨主”、“山主”，或称为“龙头大爷”（这里主要用《洪门志》的说法，并参照了《中国帮会三百年革命史》），并设有“副寨主”、“副山主”，或称“副龙头大爷”，他与“山主”共掌会务。同梁山一样，每个山头也有一个预备性的领袖，叫“通城幺满”（预备性质的接班人）。他没有固定的座位，但在寨主席位有缺时，可以一步登天。协助寨主处理会中事务、具有高参性质的称之为“香长”或“军师”，在开香堂时香长要作主香人。这个职位在广东三合会中称为“白扇”。开香堂主管誓盟的叫“盟证”，这个职位多由资格老，熟悉会务，有威望的会众来担任。负责“山寨”具体事务的有“座堂”（或称“左相”），他统管全山寨日常事务；“陪堂”（或称“右相”）为“座堂”之副手；“管堂”（或称“总阁”）负责人事安排，组织训练，调解内部纠纷；“执堂”（或称“尚书”），负责执行任务；“礼堂”（或称“东阁”）负责缮写文书，制定礼仪规章，这个职务需要有一

定文化素养的人来担任；“刑堂”（或称“西阁”）负责执行会内法规；“护剑”（或称“护箭”）负责保管令箭；“护印”负责保护印信。“护箭”、“护印”，有职五位；自“香长”以下至“刑堂”称为“内八堂”。“内八堂”除了“香主”、“盟证”属于参谋性质，“刑堂”为执法性质外，其他五堂皆为执行机构。“内八堂”各有所司，互不干涉，但遇到大事要集体协商，不能单独处理。

“内八堂”是山头的领导核心，另外还有负责处理具体事务的“外八堂”。“外八堂”总共有十个步位，称十排，四、七两个排位因为出过内奸，位子经常空着。如有妇女会员，则多以妇女充之，称为“金凤”、“银凤”，或称作“四姐”、“七妹”。“外八堂”首位为“新服”，又称心腹。这个步位一般是由新入会的、但又必须有一定财产的兄弟担任，负责招待来来往往的同党。因此，会内俗语有云：“心腹，心腹，三年饭铺。”二排称为“圣贤”（关羽在结拜中行二，故称老二为圣贤），又称“京外军师”，负责谋略。三排称“当家”，又称京外粮饷总管，负责财务收支。五排称“管事”，又称红旗，负责总务事宜。六排称“花冠”，又称巡风、巡哨，负责侦查。八排称“贤牌”，又称纲纪，负责登记功过。九排称“江口”，负责新进兄弟、提升职务和公布名单。十排称“辕门”，又称大老幺，或大满，负责各项杂务。由上可见，“外八堂”的职司和分工都很细致，这些具体事务以后勤保障为主，也包括侦查、考稽、司法、接待等具体事务。一般的会众称为“小满”，也就是小喽罗之意。上面说过，天地会招收会众实际上就是招兵，加入天地会也就是投军。我们从天地会组织的严密性来看，它确是准军事性的，一旦武装起事，马上就可以建成梁山那样的军事组织。

各个步位不是固定的，可以因功提升，一次可以连升三级。如果新入会的兄弟很有声望和地位，一加入就可以位至新服大爷，成为“外八堂”首位，但是不能一步进入作为领导核心的“内八堂”。

⑥充满了通俗文学和戏曲色彩的入会与拜会仪式

《水浒传》第十一回写林冲在梁山要求入伙时，寨主王伦对他说：“你若真心入伙，把一个‘投名状’来。”所谓“投名状”，就是“教你下

山去杀得一个人，将头献纳，他便无疑心。这个便谓之投名状”。以“杀人犯法”的方式表示与主流社会决裂，义无反顾地投入梁山集团，表明死心塌地地依附梁山了。这是参加与主流社会和政府相对抗的团体时必须履行的手续，用触犯刑律表示与主流社会彻底决裂之意。天地会在发展会众时，也要通过各种仪式增强人会者的结盟意识，使他感到仪式的庄重，体会到自己此时行动的重要，从而对天地会产生一种归属感。

前面讲到，通俗文艺作品自从宋代开始繁荣以来，就对民众的群体活动产生了举足轻重的影响，人们总是有意无意地模仿文艺作品中的故事情节和人物活动，用以规范和美化他们的具有重要意义的群体活动，以游民为基本群众的帮会活动尤其如此。秘密宗教无论是源于哪一个教派，是哪一种宗教的变异，毕竟都有一个源头可为依据，它的仪式基本上会从其所认同的宗教仪规中去撷取；而帮会从总的倾向上来看是无神论的，它们很少有宗教仪规可取法（当然天地会在仪式细节上也从佛教、道教、巫术中汲取了一些对它有用的东西），他们的目光自然而然地投向他们最为熟悉的通俗文艺作品。于是，我们可以看到，天地会的活动是在极为可笑地、认真地排演着通俗小说和戏曲。借用戏曲中的服装与道具，说着戏曲中半文不白的语言，模拟戏曲情节，建构着天地会的入会仪式。“戏不像生活，而生活却像戏”的真理性又得到一次论证。

最初加入天地会的仪式还是比较简单的。

> （乾隆之间）凡传会时，在僻静地方设立香案，排列刀剑，全在刀下钻过，即传给会内口号，结为兄弟。
>
> 《钦定平定台湾纪略》，转引自《中国秘密社会》

到了嘉庆、道光间，仪式日趋复杂，一般都要在香案上供奉从前传会之万提喜即洪二和尚牌位，有的还供奉“前五祖”蔡德忠、方大洪、马超英、胡德帝、李色开等人的牌位。结拜仪式开始后，主盟人手持刀剑，先令众人从刀下钻过，然后立誓并传授“开口不离三，出手不离三”及“三八二十一”之洪字的暗号，最后宰鸡取血，共饮血酒。这些仪式除

了表达对创建者的认同和敬仰以外，还表示了入会者接受了死亡的考验。

真正富于文学与戏曲色彩而被传奇小说、武侠小说所取材的，是近世天地会活动中的各种仪式。此时，天地会的仪式不仅变得十分复杂，而且丰富多彩，具有明确的政治性，许多仪式从头至尾都贯穿了强烈的反清意识。例如，在入会仪式里的每一个场面、每一个细节中都带有浓厚的政治气氛，并注入了深厚的民族感情，以达到激励和教育会众的目的。它的全过程包括：

> 一进洪门，二进忠义堂，三进乾坤圈，四饮三河水，五到木杨城，第六企（同“盖”）被，第七斩七，第八插（歃）血，第九饮太平宴，第十过火坑，十一到德福祠买果，十二老母俾本钱三个，另有血根钱一个。
>
> 《近代秘密社会史料》

每个步骤都与“西鲁神话”有关，或说都含有反清的政治意义。这些意义也体现在每个步骤的相应的诗歌之中。

开香堂和实行入会仪式的处所虽然取决于堂口的经济实力，但基本上也是越靠后越讲究，因为清统治者的压迫相对减弱，天地会也就日渐敢于通过铺排来宣扬自己和凝聚自己的会众。

香堂所在的房子一般是十丈见方，分外部、中央、内层三个区域，另设一个举行仪式的密室（见图 11.4、图 11.5）。这个密室名为“洪花亭”，传说为陈近南首次聚义之所。天地会崇奉“义气”，故正中供奉关公像，高悬着“忠义堂”的匾额。室内的中央设香案三层，上层设羊角哀、左伯桃二人神位，中层设宋江神位，前设“西鲁神话”中的“前五祖”、“中五祖”、“后五祖”，如郑君达、郭秀英、郑玉兰、万云龙、朱洪英等人的神主牌位，神座前设“高溪庙”（现漳州有高溪庙遗址）、“九层塔”（传说为万云龙葬所）等象征物。案上设有香炉，上书“反氵月（清）复氵日（明）”。置官伞、七星剑、洪棍，以及象征着木杨城的木斗，内插

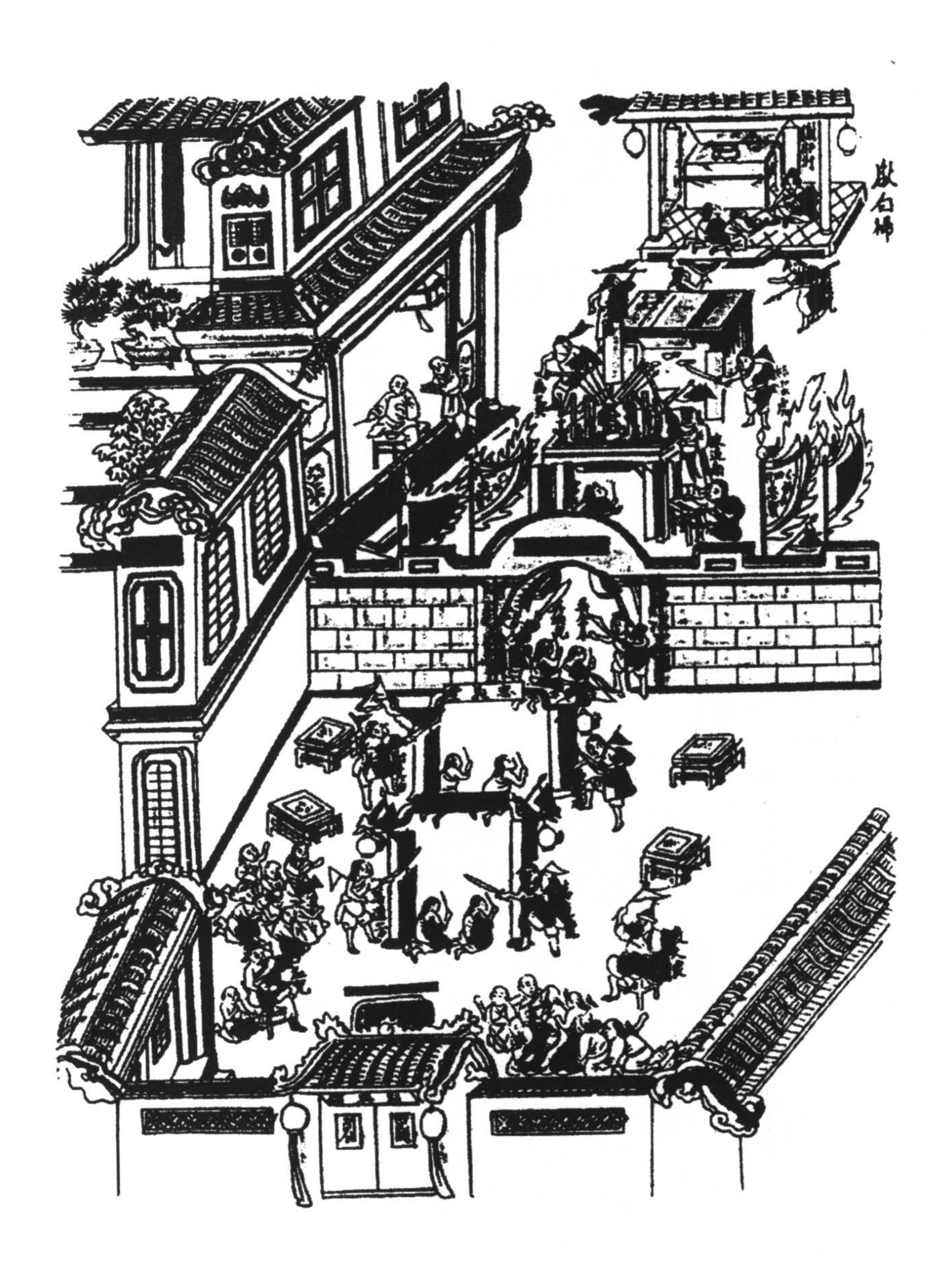


**图11.4　洪门会场图**

取自萧一山《近代秘密社会史料》。

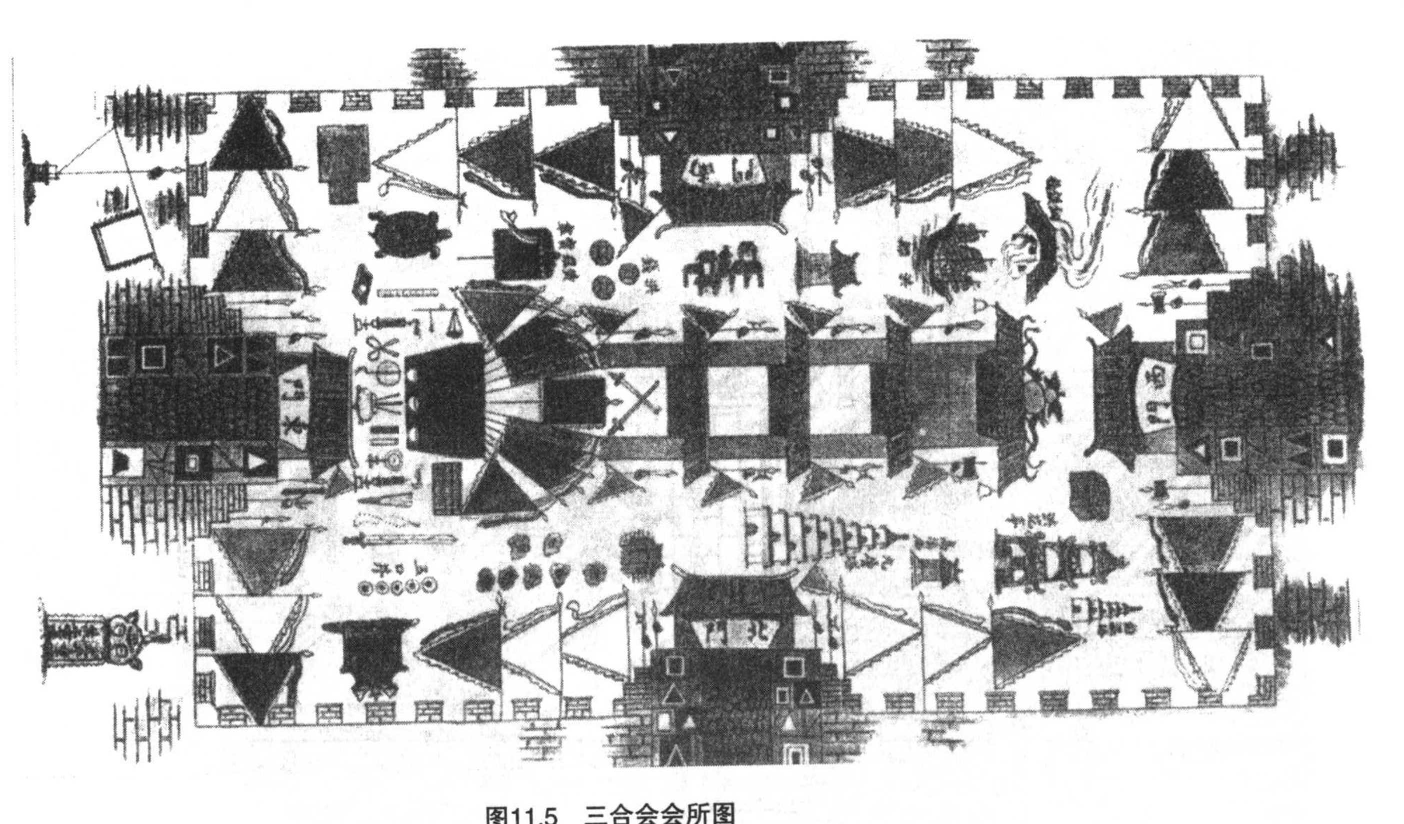


**图11.5　三合会会所图**

取自萧一山《近代秘密社会史料》。

五色小旗。置洪灯以辨忠奸真伪。置尺以度量会众的行为，“计算天地合一的方寸”。设天秤以表示正义公道。设桃枝以象征桃园三结义。置串珠、木鱼为“合抱一剑，以成穹窿之形”，象征天地会与佛门的关系。设置铜镜象征着照破一切“顺良邪恶”。设置剪刀表示可以剪破蔽空的乌云，驱走黑暗，也包含有要剪断发辫、恢复汉族发式之意。在香堂上陈设的一些物品是象征天地会本身的功能。如红棍象征着它所具备的战斗功能；白扇为天地会军师的别名，开香堂置白扇象征着它是富于谋略的。正如《白扇诗》所云：

手执汈风扇一枝，阴阳变化少人知。

有的香堂还设置了“草鞋”，这表明参加天地会的人们多是脚上穿着“草鞋”的游民。如《草鞋诗》云：

一对草鞋去优游，正是凄凉八月秋。莫言草鞋无用处，留在花亭结义人。

《近代秘密社会史料》

仪式开始时，先由“管事”焚表请“圣”，在香炉里插香，在“圣位”之前开光（洗脸），此后“献刀”、“献棍”以示法规，请大哥登上山主香。这时入会仪式正式开始。

第一，进洪门。洪门系架刀而成，二人架起两把刀，就成了一个刀门。新入会者又称为“新丁”，新丁钻过三重刀门就算完成了第一道手续。“刀门”象征着斗争精神，同时也向会众表明入会是一件很危险的事，新丁应具备牺牲精神。主持要告诫新丁必须有“忠”有“义”。

门前兄弟来同宗，入到洪门尽姓洪。有仁有义刀下过，不忠不义刀下亡。

《近代秘密社会史料》

第二，进忠义堂。新丁过了洪门就到忠义堂前结拜。这时把守忠义堂的弟兄往往要对新丁提出各种问题：

守门者问："你来做什么？"

新丁答："投奔梁山。"

问："投奔梁山做什么？"

答："结仁，结义。"

问："人家劝你来，抑或你愿意来？"

答："自己愿意来的。"

问："有咒无咒。"

答："有咒。"

至此守门者说："请进。"把守忠义堂者要在诵诗中表明忠义堂结拜的意义和原则。

忠义堂前过万军，将军一对两边分。若有奸心辕门斩，忠心义气伴明君。

《近代秘密社会史料》

忠义堂前无大小，不贪富贵莫欺贫。若然反骨忘盟誓，押出辕门去洗身。

《天地会研究》

所谓"洗身"就是杀掉。

第三，穿乾坤圈。乾坤本指天地，乾坤圈是用竹子特制的一个圆形门。穿过了竹门就象征着可以上天下地，四海为家。《把守乾坤圈歌》中说：

金来把守是乾坤，洪门结拜有能人。忠心义气为兄弟，奸

心必定五雷轰。

《近代秘密社会史料》

“金来”指吴金来，是天地会传说中的人物。这个仪式颇有点哲学意味，经过了“乾坤圈”，就完成了“脱胎换骨”的改造。真有些像佛家主张的“跳出三界外”的意味。

第四，饮三河水。“三河”是“西鲁神话”中一个有纪念意义的地址。“守先阁本”的《西鲁序》中说，底面上有“反汈复明”字样的石香炉就是从三河水面上浮出的。因此，入会者要饮三河水，“饮过桥头三合水，齐家都是姓洪人”。实际上，在入会仪式上饮的只是茶水。

牛刚奉命卖三河，结义联盟兄弟多。今晚出世来饮水，洗尽心肠口莫疏。

《近代秘密社会史料》

牛刚也是天地会传说中的英雄，“卖三河”即卖茶，其内涵是招待同志。最末一句点出饮三河水的意义。言欲藉此以洗涤过去，清除与天地会誓词、规则、纪律相矛盾的思想意识。饮完之后还要过洪桥，“洪桥”即指“西鲁神话”中的铜铁桥。“西鲁神话”云：“前五祖”被清兵追赶，逃到江边，惊动了岳神朱光、朱开，二神化出铜铁桥，“前五祖”遂由此桥而逃。新丁入会时要唱歌过洪桥以纪念他们，歌云：

二板桥头过万军，左铜右铁不差分。朱家设落洪家过，不过洪桥是外人。

《天地会文献录》

“朱家”，从表面上看是指朱光、朱开二神，实际上也有影射明朝后裔之意。

第五，进木杨城。这是加入天地会的仪式中最重要的关目。关于木

杨城前面已经详论，这里不赘。总之，天地会会众们认为木杨城乃是他们努力攻击和誓死保卫的目标，因此，它也可以说是天地会的象征，新入会者必须到此体验一下，并在这里宣布天地会的政治宗旨：

闻得先生上阳台，木杨城内四边开。扶明本是功劳在，日月星辰送我来。

《近代秘密社会史料》

吉（七）星红旗吉（七）星光，吉（七）盏明灯照木杨。木杨城内真君子，剿灭清朝一扫空。

《天地会文献录》

从这二首诗可以看出，木杨城是天地会会内传说的核心部分，在这里宣布新人会者拥护天地会的政治主张是合适的。

第六，盖被。“盖被”是一种比喻，是要会员把三十六条誓词牢记在心，永不忘记，永不背叛。有《盖被歌》云：

五色红罗被一张，三十六誓内中藏。结万兄弟裁剪好，洪兄盖果记心肠。

《天地会文献录》

在接受天地会领袖们传授的誓词之前还要解开发辫，头戴红巾，换上“明衣”，表示与当前的满清统治者一刀两断，恢复自己作为汉族人的尊严。这个节目对当时具有民族气节的人们来说，特别能起到鼓舞作用。

第七，斩七。接受了誓词的新丁们还要在“金盆”里洗脸净手，以表示自己从此是个全新的“自我”了。香堂主持者赐给新丁“洪棍”、“洪刀”，这样便自然而然地过渡到“斩七”。“七”指叛徒“亚七”，仪式上用鸡（会称“凤凰”）来替代。新丁一定要亲手去宰鸡（按：凡是参加冒险的非法团体的人，团体一定要对他进行“杀人的教育和训练”），以

表示对敌人的憎恨。这类似《水浒传》中林冲的“投名状”，只是这里把杀人改为了杀鸡。在这个仪式上要唱极豪迈的诗歌。

宝刀一出亮堂堂，不斩猪来不斩羊。自古流传到如今，香堂以内斩凤凰。

《洪门志》

头戴红缨脚踏泥，落在人间夜夜啼。今晚捉尔来作证，反骨奸心照此鸡。

《天地会文献录》

“头戴红缨”一句，语意双关。用鸡冠象征着叛徒奸细头戴红缨帽、无耻地投靠满清统治者的丑态。

第八，歃血。这是入会仪式中最具有实质意义的关目。“血”，在古人心目中颇具神秘主义色彩，认为它是生命存在的动力。每人刺血，滴入酒中，饮了血酒等于饮了对方的血，因此，使那些本无血缘关系的人们彼此也产生了血缘之情，即兄弟手足之情。饮血酒之前，先要以银针刺血。有歌云：

手执银针向手中，将来取出血鲜红。众言异姓同竭力，胜过同胞骨肉亲。

《天地会文献录》

此时如果再有谁背叛，肯定会“天命殛之”的。“歃血”的“血”有时也用鸡血代替，它的意义要比人血稍轻。饮酒时还要唱用誓词编成的诗歌。

此夕会盟天下合，四海招徕尽姓洪。金针取血同立誓，胜过同胞骨肉亲。

《近代秘密社会史料》

第九，饮太平宴。饮过血酒，拜盟仪式基本完成，表明新丁已经成为自家人，因此，饮太平宴就包含有欢迎新丁之意。筵席上，义兄义弟要敬骨敬肉，互相表示从此要情同骨肉，义气相投。有《敬肉敬骨歌》云：

桃园结义天下闻，莫作奸心反骨人。你敬肉来我敬骨，胜过同胞骨肉亲。

《近代秘密社会史料》

在宴会上有时唱《共食歌》，表示有饭大家吃之意。这是游民最向往的。

丹心同志，食之有味。兄弟齐心，和气聚会。

《海底》

第十，过火坑。跳过火坑是入会仪式的最后一个关口。它象征着入会危险性，有再三警告的必要。告诫新丁，参加天地会是以性命相搏的事，要慎重从事。在过火坑时夸大它的危险性，言此地本是牛魔王的儿子红孩儿把守，他好食人肉，过者须极小心。实际上，“火坑”只是一个火堆，新丁唱着《红孩儿把守火坑歌》跳过去就可以了。歌云：

把守火坑红孩儿，长沙湾口跳瑶池。新丁到此来经过，火坑跳出太平圩。红旗弯弯跳过山。有忠有义，寿比南山。不忠不义，丧在其间。

《天地会文献录》

第十一，到福德祠买洪果。跳过火坑即可在“木杨城”（指拜盟香堂内）游览、购物。传说木杨城内有三街、六市、八诗街，总名太平圩，故诗云“火坑跳出太平圩”。所谓“诗街”，指会场香堂内墙头上所写的洪门诗歌。识字的人念，不识字的听，由会内的“先生”专门教习，以

备将来彼此联系接头之用。另外，还要在洪家“义合店”里购买洪家物品，其中买“红果”也是一项。传说洪门老英雄谢邦行在铜铁桥头卖洪果，只卖给洪家子弟，愿食者便入会。新丁拿二十一枚钱买下吃下就表示心红了。这个仪式可能是近代或海外帮会活动的产物了，它带有明显的商业色彩。有诗为证：

五色果只在路旁，千人行过万人尝。洪家子弟来买果，食过果只便姓洪。

《近代秘密社会史料》

第十二，还本身钱。老母俾本身钱三个，另有血根钱一个。这是入会最后一个关目。它实质上是新丁交纳第一次会费。因为是第一次，所以形成仪式，以表示隆重。新丁要交纳六百钱供各处应用，最后由“老母”（又称“母亲”或“金娘”，是天地会传说中的女会首）赐回三枚，为“本身钱”，其中一枚为“血根钱”。藉以表明天地会与会众之间的血缘联系。《本身钱歌》云：

入门看戏四九分，一百零八定乾坤。忠义堂前七十二，二十一前买果吞。福德祠前三十六，除洞尚欠尔三文。老母花亭曾有话，本钱三个赐回身。

《近代秘密社会史料》

大约这是入会仪式中最轻松的一幕。此诗实质上是一个拜盟入会的费用支出表。“入门看戏”指拜盟开香堂的花费。入会仪式又称唱戏，会众莅临谓之看戏。“四九分”指花费三百六十枚。“一百零八”枚是实际的会费，七十二枚是在忠义堂的花费，二十一枚买果，三十六枚是在福德祠前的花费，共五百九十七枚，所以还要赐还给本人三枚，以示账目的清晰，到此入会仪式完毕。最后还要反复告诫新丁要保守秘密，无论对谁都不可以泄漏机密。有一首《保守秘密歌》云：

五伦亲戚谁人无？切勿说与外人晓。兄弟大家须谨记。若有泄漏断斩首。

《天地会研究》

可见这种机密是“上不传父母，下不传妻子”的。当然，这种入会仪式是复杂的，像这种繁文缛节大约是在天地会半公开化或公开化以后所实行的。在天地会受到严酷打击与镇压时，其入会仪式是极简单的。我们从乾隆五十二年（1787）被捕的天地会会众林功裕的“供单”，可以看出当时入会的仪式：

林三长叫小的到他书房，用桌子供设香炉，把剑两把义（叉）在地下，叫小的由剑下走过，发誓若触破事机，死在刀剑之下。并教小的用三指接递茶烟，如路上有人抢夺，把三指按住胸膛，即可无事。同会的人查问，只说水里来的话。又教小的诗句：洪水漂流泛滥于天下，三千结拜李桃红。木立斗世天下知，洪水结拜皆一同。

《清史资料丛刊·天地会一》

这是入会仪式的原始状态。后来较为通行的则是：新丁进香堂前洗手净面，开香堂由“红旗”焚表请圣、插香、献刀、献棍后，请主香人登山，主香人传令，新丁接受盘问后进香堂，向“圣位”三叩首。执事点红香，新丁接红香宣誓，用刀把香斩断，所谓“红香一断，人头落地”。新丁再行三叩首礼，由大哥加封步位，新丁谢恩，互相道喜。大哥退出香堂，“红旗”焚化“圣位”，此为“送圣”，又焚黄表以“扫方”。众云：“扫方已毕。”到此仪式结束。

我在上面所介绍的十二个程序，一般只是大香堂才用。因为它隆重，延宕时久，很不安全。海外一些天地会组织结社较为自由，不存在安全问题，故开香堂更为隆重，带有一定娱乐、聚会的性质。

萧一山《近代秘密社会史料》卷四的《禀进词》、《先锋问答》、《问

来路所见》，以及卷五所录的诗章，所记载的仪式更为复杂，更为热闹。如果按照这个记载举行仪式的话，那么整个进程非要一整天不可。这种情况在帮会还处于秘密状态下的时候是绝对不可能的。

我们说天地会的开香堂仪式与入会仪式有着明显的戏曲化和文学化倾向，不仅仅是因为它们都特别重视诗歌（这体现了南方一些地区对歌的习俗），还由于其仪式的规范许多也来自通俗小说与戏文。会上行动仪式类似戏曲中的"科泛"，拜盟时所用的器物类似戏曲中的"砌末"，香堂上旗帜林立，彩旗飘扬，仿佛是剧场里的布置，仪式中的诗句问答、情节的进展、矛盾的设置都在有意识地模仿小说戏曲。天地会本身并不讳言这一点，他们直接称开香堂为"唱戏"。

这里我们再以《近代秘密社会史料》中《问答书》、《禀进辞》的一些片断，来看天地会的开香堂和入会仪式所受通俗小说、戏曲的影响之深。《问答书》设甲乙二人，甲方为客，乙方为主。二人的问答贯穿了全章。

甲：将军有请。

乙：你是何人？

甲：我乃苏洪光是也。闻得五祖架桥开墟，召集天下英雄，因此奉了高溪天佑洪之命，带了新兵数百万到来，过桥、进大洪门、入木杨城，请令定夺，烦为二位将军方便。

乙：可有忠义么？

甲：人人有忠义，十八般武艺件件俱能；文韬武略，般般俱晓，方敢到来。

乙：有何为证？

甲：有诗为证：

五湖四海集新丁，过桥起义显威名。

万望义兄协辅进，木杨盟誓号雄英。

乙：既然如此，可向桥下过来。

甲：将军无令，不敢自过。

乙：有何为证？

甲：有诗为证。诗点话，诗曰：

洪门今日已重开，五房出现祖公来。

请令通传同气度，将军把守亦无害。

太平自有兴明日，洪英聚会显奇才。

内进花亭旗色现，盟心义合五湖胎。

四海英名如川至，云集源流八面来。

文武坚心同韬略，扶持明主作龙台。

乙：为何不过来？

甲：桥下水深焉能得过？

乙：既有忠义之心，水火之害，焉能可惧？

甲：凭将军教习。

乙：洪水横流放石头，水乾水火几时休。

新丁过石同忠义，奸心命丧水中浮。

这段“问答词”是新丁的引见人在香堂之前与把守大门的兄弟的对白，通过这种对白表达了天地会的英雄气概。其中有念白，有吟唱，与戏文无异，甚至可以说许多词句就是直接取之于戏文。对白的内容全部都是虚拟的，如“新兵数百万”、“过桥”、“进大洪门”、“入木杨城”等等。这正如舞台上四个龙套便代表了千军万马，在台上转了两圈，作个身段就表示“过桥”、“进门”、“入城”一样。天地会会众的问答也如此。什么“十八般武艺”、“文韬武略”等等都是自我赞颂。我们可以想象这些普普通通和为主流社会所抛弃的游民，突然出现在这种庄重严肃的场合里，并且成为大家关注的中心，灯光、目光都向他们集中。这时他们是带领了数百万新兵的“将军”，是熟悉“十八般武艺”的“英雄”，是有忠有义的天地会的好汉。他们感到了自己的高大，充满自豪感，虽然这是虚拟的，而且这种虚拟也十分短暂的，但这也足以使他们感到满足。这是天地会为什么把开香堂仪式弄得像演戏一样的原因（见图 11.6）。这样做的目的是增加凝聚力、促进会众为本会献身。




**图11.6** 皆取自萧一山《近代秘密社会史料》。从天地会会众们想象的他们的领袖人物的造型来看，完全是戏曲化的。连穿戴都是戏装。

也有一些问答着重表现天地会内部的传说。如《禀进词》中就有三个角色，一个是带领新丁入会的介绍人；一个是看守香堂的执事；一个是香主。通过三个人的对话介绍了天地会的领袖苏洪光死而复生的情况，只是话音变了。他的躯体已被随着崇祯皇帝自杀的太监黄承恩（应为王承恩）的冤魂投胎。

甲：禀上头门中军大人得知，闻得今夜五祖大放洪门，木杨大会，架桥开圩，今高溪天佑洪带领新丁到来投军食粮。有手本投见五祖，烦将军与我通传。

乙：可禀主上教师（对丙）。头门有一位天佑洪带领新丁来投军食粮，现有手本呈上。

丙：说来你姓乜，姓天，盘古以来至今并无人姓"天"，因何有姓"天"之人？叫他快把真姓真名说上，若有半句讹言，赶出辕门，定斩不饶。

文中充满了小说戏文中的惯用语，如"投军食粮"、"有手本呈上"、"赶出辕门"、"定斩不饶"等。值得注意的是，这些文献都是英国波尔夫人从香港、广州等地购得，藏于大不列颠博物馆的。它们应是粤人所抄，但是其词句、语言习惯除了个别者外都属于北方语系，而行世久远、影响较大的通俗小说和戏文也大多属于北方语系，从中可以窥见天地会文献的来源。这些文件的制定者多属于游民知识分子，他们文化水平不高，又要使文化水平更低的会众能够理解这些文件的含义，因此，只能取材于平时耳熟能详的小说与戏文，当然这也是广大会众所喜闻乐见的。

### 5. 神秘而富于情趣的隐语

隐语大约上古就已产生。《文心雕龙·谐隐》就有"讔者，隐也；遁词以隐意，谲譬以指事"的话，并列举了《左传》中的一些例子，如称智井为"麦麹"，以"庚癸"代指粮水等等。闻一多先生的《说鱼》云：

隐语古人只称作“隐”，它的手段和喻一样，而目的完全相反，喻训晓，是借另一事物来把本来说不明白的说得明白点；隐训藏，是借另一事物来把本来说得明白的说得不明白点。

闻先生抓住了隐语的特征，它的特点在于故意把明白畅晓的语言说得隐晦难懂，达到只沟通相知、隐瞒外人的目的。暗号则是非语言形式的隐语。

如果说在上古，隐语只是一种修辞手段的话，那么自有了结社，它就逐渐变成封闭性的团体自我保护的一种措施。隐语到了宋元时代开始发达起来，这与城市的发达、游民的增多有关。游民是脱离了社会正常秩序的人群。他们常常从事反社会与反政府的活动，为政府与社会所不容。他们之间的许多事务活动是不能张扬的，这就要借助隐语和暗号。因此，隐语是反主流社会和反主流社会规范的产物。反映了宋代游民意识的《水浒传》中就用了许多隐语，特别是在描写游民的非法活动的时候，如第三十七回张横在船上要加害公差和宋江时，问他们：“你三个却是要吃板刀面？却是要吃馄饨?”这里的“板刀面”指用刀杀人；“馄饨”指丢到江里淹死。第五回写桃花山强人小霸王周通听到鲁智深的大名时，“把头摸一摸，叫声‘阿呀!’扑翻身便剪拂”。“剪拂”指下拜，是绿林中的惯用语，一直到清代及近世尚在使用。清代的《说唐》第二十二回写尤俊达与程咬金伙同劫皇杠时，专门有一段话论及江湖隐语。程咬金因是初次下海、还没有隐语的概念，更不明其意，尤对他解释说：

原来兄弟对此道行中的哑谜多不晓得。大凡强盗见礼，为之“剪拂”；见了客商，为之“风”。来得少，为之“小风”；来得多，为之“大风”。若是杀不过，为之“风紧”，好来接应。“讨账”是定守山寨，问劫得多少。这行中哑谜，兄弟不可不知。

这说明到了明末清初，江湖隐语已经系统化了，它不仅在游民团体与江湖生活中实际使用，而且编纂成书。如明末的《六院汇选江湖方语》、清初的《江湖切要》等，就是解释江湖隐语的工具书。这些书所著录的多是江湖通用的隐语，那些真正的属于封闭性团体，为了隐瞒其内部机密的隐语，在这个组织的活动还没有公开化的时候，是不会全部公开的。

自明代以来，不仅江湖游民有在自己群体内流行的隐语，而且，许多正当的职业行业也都有了自己的隐语，然而，任何一个群体的隐语都没有像天地会的隐语、暗号、隐字那样丰富、系统、神秘和富于意趣。因为它在内容与形式上从通俗文艺作品中吸取了不少有益的东西。

天地会中最重要的隐语、隐字、暗号就是“三”，这是在它建立时就规定下来的暗号，它可能是取“三才”“天、地、人”之义。《香花僧秘典》中“录自长林五祖曲词”的《源头曲词》有云：

> 𣴓，为大公，人在其中。三才并立，一理皆同。垄，威风，万水朝宗。伸头露脚，一心尽忠。会人曾僧，名山慧灯。十八口日，一片利人。

“秘典”也有“三滴水赞”，在一些重要的隐字上都要加上三点水，并在《净青黑神咒白文》一诗中写道：

> 红巾一条在手中，三指头中访英雄。招集五湖并四海，杀灭妖魔一扫光。

这首诗不仅申明了自己的政治主张，同时，我们还可以看出天地会是以“三指头”访同志的。隐语和暗号的社会功能不单纯是一种消极的防卫手段，它也具有增进团体内的凝聚力和亲密感的积极作用。这些隐语在联系同党、召集同志时使用，能让同党、同志受到精神鼓舞。天地会在表明政治主张时也说：

三点暗藏革命宗，入我洪门莫通风。养成锐势复仇日，誓灭清朝一扫空。

《天地会文献录》

两诗在精神实质上是完全一样的。

“姚大羔会簿”中所记“西鲁神话”的重要之处皆加三点水。如我们前面曾经征引过的“受职长林寺，开山第一枝。达宗公和尚塔”，以及五房标头名号都加三点水。乾隆五十三年（1788）被拿获的福建平和县天地会会众严烟供称：天地会内“相约见人伸三指，并有洪字暗号，口称五点二十一，便是同教之人”。乾隆五十二年被拿获的广东饶平县天地会会众许阿协供称：

如遇抢夺的人，伸出大拇指来，便是天字，要抢的必定将小拇指伸出，就是地字，彼此照会，便不抢了。

又说：

吃烟吃茶，都有暗号。

皆见《清史资料丛刊·天地会一》

严烟还说天地会内有说明其“根由”的诗句：

三姓结万李桃洪，九龙生天朱李洪。

许阿协及其同案也供出会内诗句：

日月车马三千里，……（二句缺）。木立斗世知天下，顺天行道合和同。触破机关定不可，忠义存心不可忘。

由此可见，天地会初期就形成了“开口不离本，出手不离三”的暗号隐语系统。

由于天地会内山头众多，各霸一方。不同的山头也各有其暗号系统。如嘉庆间发现的福建永定黄华增所传的天地会暗号有“发辫往左圈转”，武平朱风光所传的暗号有“外面布衫第二纽解开，发辫盘起，辫梢向上”，建阳江婢仔所传的暗号有“发辫盘至头上，辫尾系结红绳垂于右边”等。这些特殊的暗号虽然有严防被外人所知之意，但也反映了各个山头的独立性。

到了嘉庆间，天地会内的隐语、隐字、暗号已经十分丰富，而且自成系统。道光、咸丰之后随着斗争的激烈与复杂，天地会会众的许多活动，如日常交往、外出交游、娱乐、仪式，乃至从事各种斗争，几乎都离不开隐语与暗号了。

天地会隐语的最大特点是：它不仅有大量的秘密语词汇，而且，还有一整套与会务密切相关的歌谣、口诀等秘密套语。这些套语都与天地会的传说和历史有关。

天地会的隐语词汇很多，这里不能一一列举，只能就其构成方式作一些简单的介绍，并说明它们所反映的社会背景和文化心态。

天地会隐语的词汇许多是用比喻法创造的，所谓比喻也就是用一个常见事物去说明另一个事物。我们可以从这些比喻中看出天地会在制作和使用隐语时力求低俗化，反映了天地会会众普遍的文化水平。例如：

门＝大扇　桌＝平托子　面盆＝金盘子　扇＝弯月
面条＝千条　虾＝元宝　麻将＝方城子　开香堂＝演戏
月＝玉盘子　雪＝鹅毛　雾＝挂帐子　道路＝线子

有些比喻反映了天地会会众蔑视官府，天不怕地不怕的精神。如称“拘留所”为小学堂，称“监狱”为书房，“坐牢”为进书房，“吃官司”为看书，“刑满”释放为办交卸，“被杀头”为做了子孙官，“枪”为牲口，“开枪”为牲口张口等等。游民对于冒险生涯是无所畏惧的，但从中也

可见其生活的艰险。

与比喻相近似的是描绘。所谓描绘也就是描摹所要说明事物的声音、形状、颜色、味道、景色、情态等以构成隐语词汇，它也像比喻一样增强了所说明事物的具体性，这也是大多数隐语词汇的修辞方法。例如：

锅＝大老黑　　烛＝亮光子　　香＝熏斗子　　油＝浮水子　　生肉＝白瓜　　鼠＝穿袜子、尖嘴子　　鞋＝踹谷、踢土　　袜子＝臭筒

这是为了使那些没有什么文化的会众也能够理解。也有一些隐语的构成十分粗俗，甚至带有几分的痞气、匪气，反映了制造者和使用者的情趣和心态的低下。这在游民群体中是不可避免的。例如：

马＝高腿子　　羊＝啃草子　　妻＝底板子　　狗叫＝皮条子炸　　海＝咸沟子　　饭＝收子　　脸漂亮＝盘儿尖、盘儿足

有许多比这些还要匪气十足。

比喻和描绘的随意性很大，加之天地会的活动范围极其广泛，因此天地会所制造的隐语词汇便不像一些洪门会众所说的那样整齐规范。许多常见事物有多种隐语。如“米”可称为米粒子，又可称为大沙子。两者都是比喻，但是一誉一毁，其中差别很大。如“粥”可称为念沙子、念稀子；“饭”可称为散头子、亮沙子；“锅巴”可称为烤沙子、靠山子；“银元”可称为饼子、老方；“被子”可称为夜衣、归帐子；“塔”可称为锥子、绝子、钻天子；“箱子”可称为方盒子、铃铛子。这种缺少规范的隐语无疑是妨碍会内沟通的，它也反映了天地会晚期时山头林立、各霸一方、互不沟通的情况。

天地会有自己的历史和传说，因此，它的一些基本和重要的隐语是

与会中的典故有关的，使用这些隐语对于会众具有双重测验作用。如“鸡”称为亚七，是用马二福叛变之传说；“集会之所”称为洪花亭，是用传说中的陈近南首次于此聚义之说；“会簿”称为海底或金不换、衫仔，是用郑成功之孙郑克爽在台湾被清兵围困之时，将郑成功所创之金台山规则及其他紧要文书沉入海底并于道光间被郭永泰发现的传说；称“会员”为洪英，是用“前五祖”与万云龙准备起事时明幼主朱洪英前来入伙的传说。还有一些典故来源于通俗小说如《水浒传》、《三国志演义》、《说唐》等。

构成隐语词汇还有许多方法，用“拆字法”的，如称“洪”字为三八二十一，称“胡”为古月子，称“吕”为双口子。用“藏字法”中的分藏去尾字的（它又名“缩脚隐”），如“母”称之为“梨山老”，这是梨山老母藏去了“母”字；“气”称为“酒色财”，这是酒色财气，藏去了“气”字；“口”称“樱桃小”，这是樱桃小口藏去了“口”字。用这种做法，“女”称为“金童玉”；“腿”称为“金华火”；“瓜”称为“刘全进”；“钱”称为“刘海戏”。有些还可以谐音取义，如“糖”称为“太子登”，“糖”与“堂”谐音；“茶”称为“半夜巡”，“茶”与“查”谐音；“辣”称为“九十冬”，“辣”与“腊”谐音；“肚”称为“袁樵摆”，“肚”与“渡”谐音；“店”称为“贺后骂”，“店”与“殿”谐音。从这些隐语词汇可见制造者的巧思。由“藏字法”构成的隐语词汇多取之于民间俗语与通俗戏曲小说，与民俗文化有着广泛而密切的联系。

### 6. 具有浓郁文学色彩的长篇隐语

长篇隐语是由大量的歌谣、口诀、口白组成的，大多用于对话或某种仪式上的独白。它的秘密不在于个别词汇，甚至其中所用的词汇多为情理明白的通用词汇，并不难懂。它也不取词汇的比喻或隐喻之义。它的难为外人所知之处在于：当它完整地，或伴以一定的动作和其他形式的标记（如茶阵）才能构成秘密符号。这种符号只有经过会内具体的传授和长期的演练才能弄懂、学会。这些经过编辑组合的长篇隐语就像已经写好的剧本一样，再也不能随意拆散、变换或改变其结构秩序，否则

它将失去作为隐语的功能（因为对方接谈者或旁听的会众对随意的改变也不会认可）。这些长篇隐语更充分地显示出天地会所受到的通俗小说与戏曲的影响，展示出其江湖风采。它的趣味性强，足以耸动观听，熟练地掌握了长篇隐语，如同熟练地掌握了戏文的主角一样可以登台一展风采。究竟天地会内有多少长篇隐语，现在恐怕是很难统计了，我们仅据《海底》（李子峰编辑）一书所载，按其功能作用分类就有数十种之多。包括：

拜码头交结　梁山高大典交结　三把半香　始祖洪盛般出身交结　宿店诗　相逢试探　出山　访友交结　出门交接　四十八句总诗交结　赞酒诗　洗面交结　店主回　山岗令　陪堂传令五碑高升　送宝诗　赞刀斩旗　祭旗　祭红旗　洋烟开火　传令开山　相会和同　相逢试探　红旗安位　镇山令　接客安位　奉赠大爷　奉赠当家　奉赠老五　奉赠老六　禀见盟证大爷　叔嫂相认等等

如果同是天地会会众在道路上相遇，他们要相试探：

问：路上有沙三堆或五堆，你怎么办？

答：用左脚踢去中央一堆。（吟诗）

人皇脚下两堆沙，东门头上草生花。

丝线穿针十一口，羊羔美酒是我家。

（隐含“金兰结义”四字）

如果路上有五堆沙，也用脚踢去中央一堆，吟诗一首：

五色沙泥摆五堆，因何摆在路中来。半天有雨难行动，我

系洪英脚踢开。[1]

许多来自通俗小说和戏曲的长篇隐语更能激发参与者的兴趣，如“奉赠坐堂”条：

你老哥为坐堂，功德高大，好一似刘玄德，一点不差。兄弟们破黄巾，名扬天下，虎牢关战吕布，英勇可夸。我兄弟仰威光，来参大驾。[2]

又若“奉香长”条：

你老哥好比那学究先生，有智有谋识古通今。在山寨为军师人人尊敬，有三韬和六略筹算如神。秉侠心和义胆扶危济困，遗留下英雄名，四海同钦。满园的众哥弟齐来奉敬。[3]

“奉陪堂”：

你老哥为陪堂名扬天下，好一似卢俊义一点不差。在河北为员外声名浩大，曾头市擒文恭可算英豪，我兄弟仰威名来参大驾。[4]

奉赠内外八堂的拜见词大体如此，用词造语、结构语势以及押韵都近似于戏曲或曲艺，可见通俗文艺作品对天地会会众们的影响之深。所有奉赠的内容所用典故都取之于《水浒传》、《三国志演义》中的英雄故事，因此也就要求这些闯香堂、拜码头的会众熟悉这些小说，这样才能运用

---

〔1〕见《洪门志》。
〔2〕同上。
〔3〕同上。
〔4〕同上。

自如。再举一段拜码头时常用的长篇隐语：

甲：我兄弟来得卤莽，望你哥哥高抬一膀，恕我兄弟的左右。我闻你哥哥有仁义，有能有智，在此拈旗挂帅，招聚天下豪杰。栽下桃李树，结下万年红，将来与你哥随班护卫。初到贵市宝码头，理当先用草字单片，到你哥哥龙虎宝帐，请安投到，禀安挂号。兄弟交接不到，理义不周，子评不熟，钳子（指口齿）不快，衣帽不正，过门不请，长腿不到，短腿方齐，跑腿不称。所有金堂银堂，卫是门堂。上四排哥子，下四排兄弟，上下满园哥弟，兄弟请安不到，拜会不周，全伏称哥子金阶银阶，金副银副。与我兄弟出个满堂上副。

乙：好说，好说。

不知你哥哥到此来，未曾收拾多少安排。未曾接驾你见怪，副奈仁兄莫计怪。仁义胜过刘皇叔，威风胜过瓦岗寨，交接甚过及时雨，讲经上过批法台。好比千年开花，万年结果，老贤才。满园桃花共树开，早知你哥驾到，当三十里铺毡，四十里接你，五里排茶亭，十里摆香案，派三十六大满，七十二小满，摆队迎接你哥哥，才是我兄弟的道理。

平山周《中国秘密社会史》

这只是拜码头主客相见时的开场白，要想真的被对方认可还需要反反复复地盘诘，直到毫无漏洞为止。其中语句，有问有答，环环相扣，意趣盎然，十分戏剧化。这些看似平易俚俗、非常随意的长篇隐语，实际上都有固定的程式，不能随便移易。不懂内情的人们听来只是一番不着边际的胡吹乱捧的奉迎话，会内的兄弟都清楚它的真正含义。如果闯荡江湖、拜码头（或称"拜山"）者对于这些不够理解，或运用得不够熟练，很快就会被识别出来，这样他不仅会寸步难行，达不到此行的目的，甚至有生命之虞。

能够运用长篇隐语的会众决非一般游民，他们多是经过江湖生活的

反复磨练，具有丰富江湖生活经验的闯荡者，或者是有一定的文化、能说会道的游民知识分子。试想这些熟练地操着长篇隐语在香堂上对答如流的“哥们”，会受到多少与会者的欣羡！这又能给那些熟练的掌握者多少自豪感！

### 7. 千奇百怪的隐字

隐语是较为常见的，许多封闭性的团体甚至一些行当都有，而隐字则只有十分特殊需求的团体才会设计，并只在内部流行。

隐字实际上是一种类文字，它是以文字为基础而创造的文化现象，是出于特定的交际需要而创制的“类文字符号”。天地会的会务活动中有时也要形诸文字，如填写会簿、书写旗帜、开列腰凭票布（入会证件）以及开山檄文、散发传帖（通知书）、填写红单等等。文字比语言更不易保密，白纸黑字，易为人所知，因此他们需要制造一些只流行于会内而不为外人所识的文字。这类隐字所涉及的大多是会内最重要的事项及最为会中关注的问题和最重视的行为。

创造隐字的方法大约有除去偏旁，减少笔画，或增加笔画，写作不常见之字，借用同音同义之字，将数字合为一字，分一字为一句等。下举数例，以见一斑。

**去掉偏旁字**：“顺天行道”写作“川大丁首”；“顺天转明”写作“川大车日”；“合姓洪”写作“人生共”。

**减省笔画字**：“反清复明”写作“反氵月复氵日”；“满清”写作“氵两氵月”。这些文字的创制往往具有强烈的政治含义。“清”写作“氵月”，是表示清已无主之意。“满”写作“氵两”，意为去满人头。中国人迷信文字的力量，认为它有一种魔力，可以改变现实。

**增加笔画字**：如“参太宏化”写作“滲泰浤澕”，增加三点水是天地会的标记，增加“穴”字表示尚未伸张之意。“天地会”写作“靝壐㑹”，“彪寿合和同”实为“彪寿合和同”，天地会传说中言及其起源的四十八点水，“受职长林寺”等也是添偏旁成字之例。

**代用字**：这类文字很不规范，随意性很大，只有经过传授才能知

道。如“天日月云星”改为“兴孙唐气碧”；“洪”写作“㸚”；“大哥”写作“〤”；“英”写作“〦〩”；“香玉”写作“㸚”；“白扇”写作“〦〡”；“先锋”写作“〤〡”；“红棍”写作“〤〤”；“草鞋”写作“〤〦”。“洪”字以后的几个怪字都是苏州码子，即旧时数字，但是这些编号都是随意规定的，没有规律。

**合成字与分拆字**：隐字中最引人注目的是合几个字为一个字和把一个字拆作数个字。如“一片丹心”写作“[illegible]”；“共同和合”写作“[illegible]”；“忠心义气”写“[illegible]”；“顺天行道”写作“[illegible]”；“复明”写作“[illegible]”；“结万为记”写作“[illegible]”。这些字在写作时故意写得笔画屈曲，类似道教中符箓，更增加了它的神秘色彩。天地会认为它能避恶驱凶，所以在布置香堂时尽量多写隐字。拆一字为数个字的最典型的例子是“木立斗世”四字。据乾隆末许阿协供认：“木”字指顺治十八年；“立”字指康熙六十一年；“斗”字指乾隆三十二年。[1]

天地会虽然不是宗教，但是在它的活动中明显地受到道教的影响，在隐语、隐字、暗号上也是这样。其中以隐字最为突出。

### 8. 带有礼仪特征的暗号

暗号实际上是一种非语言形式的隐语。天地会会众相见，如不相识，除了用隐语探询之外，还要用暗号加以盘查。暗号的种类很多，其中最重要的就是手势、茶阵和腰凭票布。天地会的暗号除了具有一般暗号的特征外，最为突出的一点是：因为它常用于交际场合，所以带有礼仪性。

①手势

手势或称手语，它是天地会中最早使用的暗号，这一点在前面已经谈到。随着斗争的日益复杂，手语得到很大的发展。它在“出手不离三”的基础上制定了一系列通行于会内的手语。这种手语已经不局限于手指的动作，往往还要辅之以身势情态或手中持有的其他物品以增加其

---

〔1〕见《清史资料丛刊·天地会一》。

表现力。

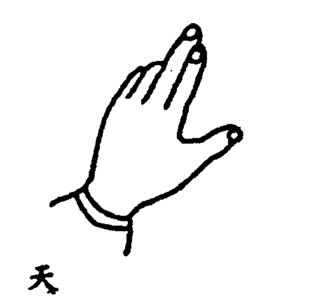
天地会最重视天地人，会中的《八拜歌》就有“一拜天为父，二拜地为母”，后来还有“五拜五祖，六拜万云龙大哥，七拜陈近南先生，八拜兄弟和顺”。因此，在会内交际中就要试探对方是否懂得这个立会的“根本”。于是，手语中出现了以三指变化不同而分别代表天地人的手势，这叫“三法连横”（见图 11.7）。后来的天地人三法略有变化，以左右手各成“三把半香”（见图 11.8）的形状向内按胸以表示“天”；左右手拇指、食指、中指伸直，其他二指屈曲按胸表示“地”；以左右手伸直，拇指、小指外其他三指屈曲、作“六”字按胸以表示“人”。国泰民安是下层社会民众所企盼的，因此也就有了表示“国泰民安”的手语（见图 11.9）。手语往往是天地会会众们一见面就要使用的，所以其交际性、礼仪性的色彩特别浓郁。在拜码头和交际时一见面就要以手语取信于对方，让他知道都是自己人。这时除了“出手不离三”和用手语表示同为天地会者外，在敬烟、取烟、奉火柴、拿火柴、点烟、奉茶、接茶、端茶杯时，都有一定的规矩和特定的手势（见图 11.10），不按照规矩办就不会得到对方的认同。

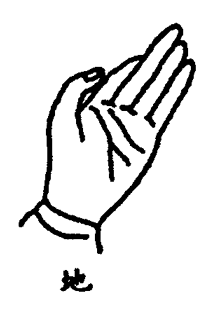
我们从“姚大羔会簿”中可知，嘉庆间天地会会众相见敬茶时，也只是用拇指与食指捏杯，此为“领教茶”，可吃。把茶杯放在手心，此为“忠心茶”，对方吟诗二句：“五虎大将平天下，一点忠心保国家。”然后可吃。[1] 如果细考，从天地会初建时经过乾隆、嘉庆、道光直到同光以后，会内的手语、手势虽然大体相去不远，但其间还是有个发展变化的过程。另外，不同地区对于手势、手语的使用也有细微的差别。

构成暗号更多的是手势辅以身体其他部位或器官的动作。如图 11.11 所示的“金、木、水、火、土”，就是用全身来展示自己所表达的信息。用手势辅以身体动作的还有极重要的见面礼，这是天地会会众见面时必须要做的。其形式为左右手作“三把半香”形（见图 11.8），以直伸的三指尖向上附贴胸前腰际，行鞠躬礼。如果对方是自己人，则用

---

〔1〕见《清史资料丛刊·天地会一》。





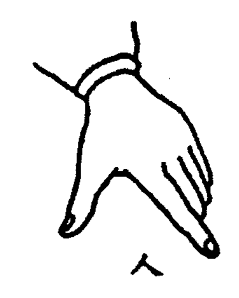
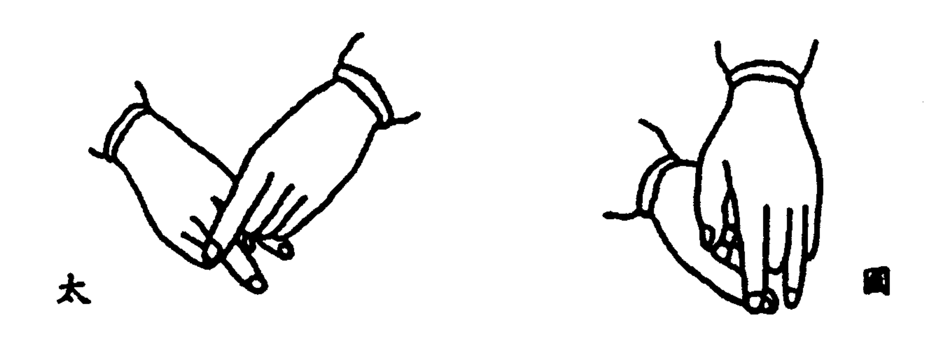



图11.7　天地人



图11.8　三把半香



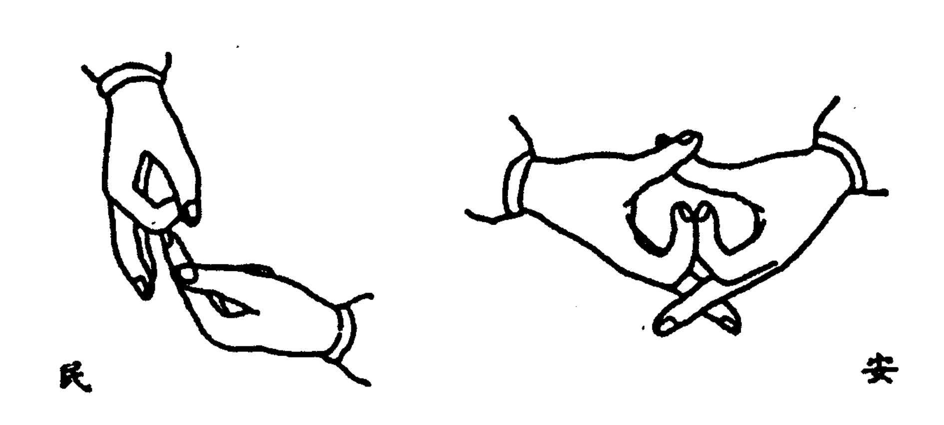
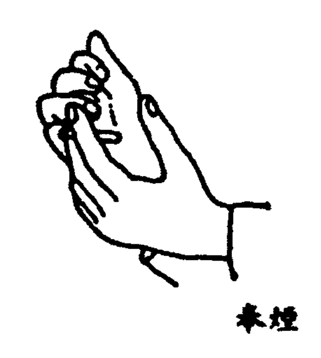




图11.9　国太民安



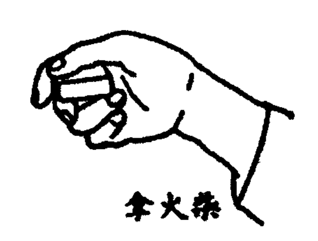












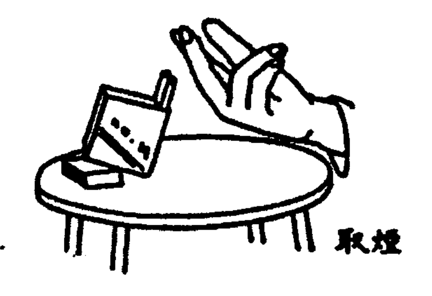




图11.10　点烟奉茶

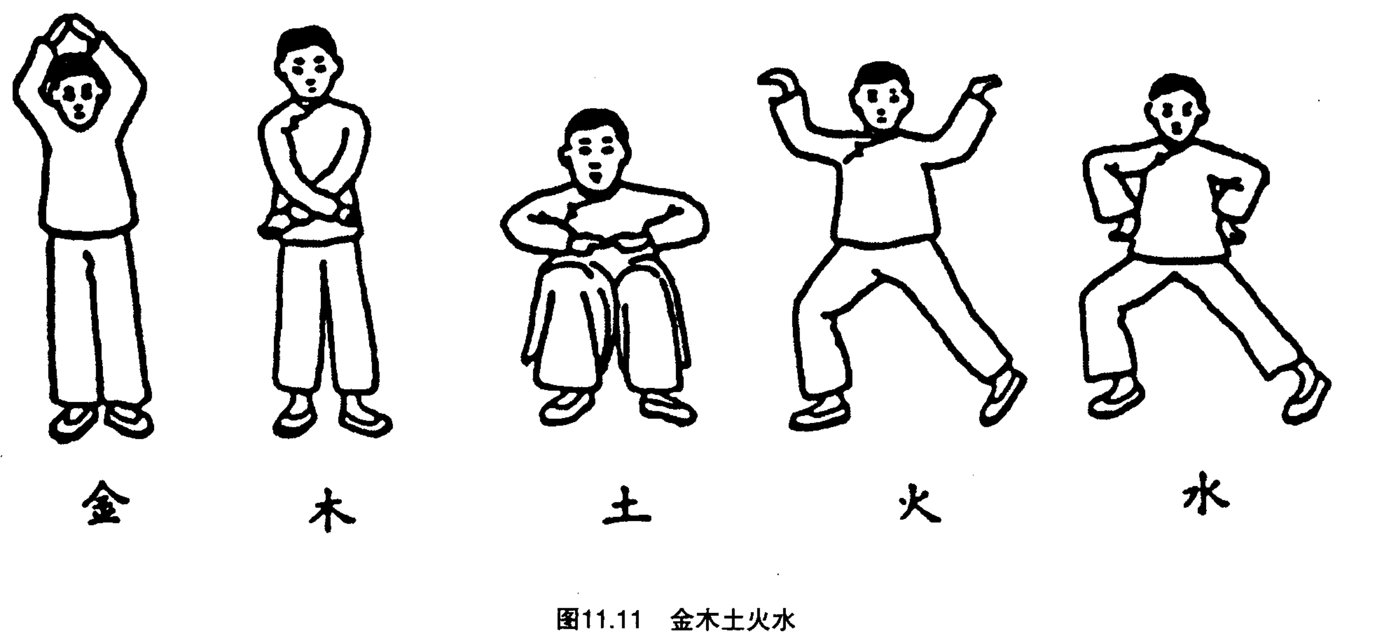



图11.11　金木土火水

同样的礼节作答。这种礼节不跪、不拜、也不“打千”（满洲礼），有些像瘸子行礼，他们形象地称这种见面礼为“拉拐子”。会众的身份地位的不同，行礼的姿势也有差别，而且，时代越往后这种差别就越大。如清末寨主在行见面礼时是先将两手附胸合抱，向左右分开；左右手的拇指翘起直竖，余四指屈附手心，然后右手向前直伸，上下三起落，称之为“凤凰三点头”；左手向后过头不动，但右腿向前弯曲，左腿向后直伸，称“前弓后箭”；此后，右手随右腿收回，右腿与左腿并立，两手过左肩合拢后，再向左右放下。心腹的行礼动作前面几式与寨主相同，惟右手拇指不直竖，屈附于手心的食指上，表示自己并非“老大”；左手拇指与食指屈成圆圈形，余三指直伸，如“三把半香”形，但是直伸的三指尖向内附于左胸前。女会众如“金凤四大爷”（妇女会众只能居“四”、“七”两个步位，称“金凤”、“银凤”）行礼时左右手作“三把半香”形，手心向上，向前左右手交叉，平附胸前。左腿向前与右腿交叉，但交叉的手，向左右三摆动后，双手由正中合掌收放（见图 11.12）。当然这只是简单地介绍一下，实际上天地会的手势礼仪要复杂得多，内外八堂的头面人物各有各的行礼方式，不能混淆。公开见于文字的只是其最粗略的部分。

这些带有暗号性质的礼仪，不是明代的行礼方式，更非清代主流社会通行的礼仪，而是天地会会众们从戏曲演出中学习来的。这些酷似戏曲里武将行礼的舞蹈动作，实际上是会众们据此加以改造（主要是加入了具有天地会象征的动作）而形成的。这种手势如果无人传授和反复练习是很难掌握的，因此它对于识别对方是否是自己人还是十分有用的。另外它的戏剧性与舞蹈性使行礼者产生一种自豪感，对于团体的凝聚是大有裨益的。

②茶阵

天地会中最富于游戏情趣的是茶阵，作为以游民为主体的天地会，其成员接头、交际多在茶馆里进行，因此用茶碗、茶壶作为非语言的秘密符号是十分方便的。茶阵又称茶碗阵，可能起源于福建流行的功夫茶。它具有识别朋友、交流信息、斗法斗智的作用。因为它只流行于会













图11.12　行礼姿势

内，并经过传授才能明了，所以可以通过它来识别对方是否为会内兄弟。茶阵布阵复杂，有特殊含义，具有暗号性质，可用来交流资讯，如求援呼救、寄妻托子、人员往来等都可以通过茶阵来传达。甲乙饮茶之时，甲先布一阵令乙破之。能破者为好汉，不能破者为怯懦，充分表现出参与者的智力和应变能力。

茶阵产生虽然很早（天地会一建立就把它作为内部联络的暗号），但它的复杂化却是逐步形成的。“姚大羔会簿”中就有茶阵的记载，然而，其中的茶阵只是用茶碗与手势配合，只有个别的茶阵才配以茶壶、扇子、烟袋。而咸丰、同治间的则大多要配合茶壶和其他物件进行，其含义也多取之于小说戏剧，并且有强烈的政治倾向。现举数例以说明。[1]

第一，攻破紫金城。布置如图 11.13。三杯茶有筷子一双，置于茶碗上，可用手拈起筷子说道：“提枪夺马便饮。”有诗云：

> 手执军器往城边，三人奋力上阵前。杀灭清兵开国转，保主登基万千年。

第二，绝清茶。布置如图 11.14。此阵放两杯茶，茶碗上置放烟袋一枝，先把烟袋拿起，随后端起茶碗。有诗云：

> 两塘有水养清龙，手执清龙两头通。清龙无水清龙绝，调转乾坤扶明龙。

第四，桃园结义茶。布置如图 11.15。先把中间一杯拈上，再拈开左右两杯，可以饮。有诗云：

> 桃园结义刘关张，兄忠弟义姓名扬。不信曹公忠义将，万古流传远自香。

〔1〕茶阵几例皆取自《近代秘密社会史料》。

第五，四大忠贤茶。布置如图 11.16。茶四杯，若饮第一碗是替死，饮第二碗是寄托妻子，饮第三碗是寄托孩子，饮第四碗是帮助相打出关。如不应其所请则变更茶碗之位置而饮之。有诗云：

> 韩朋因妻惹祸殃，韩福替死枉忠良。郑田打救英才子，李昌食妻状元郎。【另外一本诗之末句作“冒国养育状元郎”。】

茶阵名目繁多，朱琳《洪门志》载有 42 例，其名称多取于通俗小说和戏曲，如“关公荆州阵”、“刘秀过关阵”、“赵云加盟阵”、“孔明登台令将阵”、“关公护送二嫂阵”、“赵云救阿斗阵”、“苏秦相六国阵”、“梁山阵”。李子峰《海底》共载 70 例。综合其他书籍所载，至少也在百种以上。这些还不是全部。茶阵生动有趣，能锻炼人们的智力和反应的敏捷程度，因此会众们也常以此为戏。

③腰凭票布

腰凭和票布是一回事，乃是证明本人为天地会会员身份之凭证。称之为“腰凭”是从其功能而言；称之为“票布”是从其散播形式而言。它们又称为“八卦”、“罗汉图”，这都是指其图样的样式而言；又称之为“宝”，则说明天地会对它的重视。用现在的话说，“腰凭”就是会员证书。作为证明书本来应该是公开的，但是，因为天地会是秘密组织，所以证明书也就带有秘密色彩。此类凭证由山主发给新丁贵人（新会员）。清朝严查天地会，官府一旦发现此类证件，无论其人如何及有无犯罪行为，马上判“斩立决”。因此，会众们为了消灭证据，在领了腰凭之后便背熟烧毁。腰凭上面的文字隐语、隐字和长篇隐语有关，所以我们也把它归入到暗号系统。

“腰凭”起于何时，尚不可知。从乾隆间被捕的天地会会员严烟、许阿协、林功裕等人的“供单”来看，当时入会只有隐语暗号，尚无腰凭。嘉庆十六年起获的“姚大羔会簿”中就有所谓“红布三块”，这“红布”即为腰凭。其正面横书“顺天行道”，中书“本天地人神”，两边书

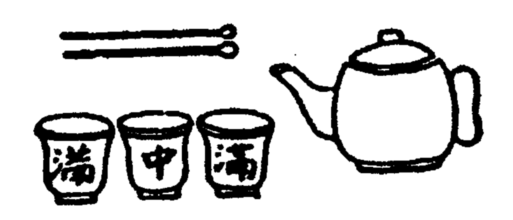



图11.13　攻破紫金城

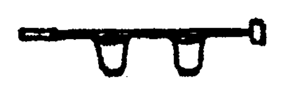


图11.14　绝清茶

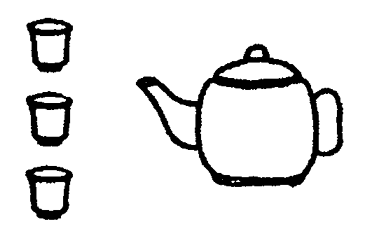


图11.15　桃园结义茶

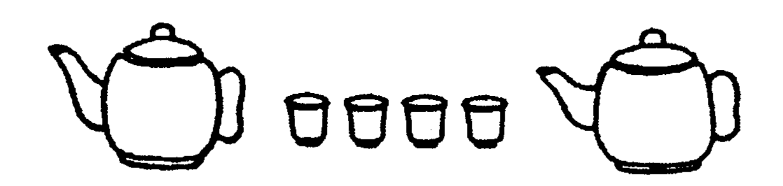


图11.16　四大忠贤茶

图11.7—11.16皆取自《海底》。

"德安仁礼泰"、"彪寿和合同"，右边诗为：

日月春风白马侯，三姓结万李桃洪。结骨盟心为兄弟，万姓同来共一宗。

左边诗为：

木立斗市天下知，顺天兴明合和同。扶明灭清登龙位，齐心协力讨江山。

背面有"洪水横流"等字。从这一块小小的腰凭可以看出天地会的政治主张，对未来的向往，对时局的看法，以及他们的道德观念、行为规范和崇拜等等。道光以后，这样的腰凭票布流行于天地会中。

腰凭用布帛之类的材料印制，其颜色有红、白、黄等多种，按会众在会内的地位，其质地（如用"布"或用"帛"）、颜色皆有不同。其形状有三角形、四方形、长方形、八角形等。其中排列着数首诗句，文字颠倒错综排列，并多隐语、隐字，成为一个奇形怪状的东西。本节里我们举两例以见一斑：

第一，从图 11.17 可见，这是一个构图较复杂的腰凭，文字从外面数起，第一层文字为（按我为之作的编号排列）：

1. 初进洪门结义兄　　2. 当天汨（明）誓表真心
3. 长沙湾口连天近　　4. 渡过乌龙见太平
5. 松柏二枝兄弟聚　　6. 忠节连花结义亭
7. 忠义堂前兄弟在　　8. 城中点得百万兵
9. 福德祠前来警应　　10. 反汎（清）复汨（明）我洪英

第二层的文字为：

1. 五人分开一首诗　　2. 身上洪英无人知

3. 此事传与众兄弟　　4. 后来相会团圆时

5. 尔我腰屏大不同　　6. 老母赐我傍身中

7. 上绣五龙扶真主　　8. 下绣彪寿合和同

第三层的文字为:

1. 阴阳合化成　　2. 彪寿合和同

3. 公侯伯子男　　4. 天廷国式

5. 金木水火土　　6. 顺天行道

7. 天地日月年　　8. 龙虎龟蛇岃（会）

第四层的文字为:

1. [illegible]（天）赐兴　　2. [illegible]（地）赐旺

3. 川大车日（顺天转明）　　4. 川大丁首（顺天行道）

5. 日姓孙　　6. 月姓唐

7. 云姓气　　8. 星姓碧

第五层的文字为:

[illegible][illegible][illegible][illegible]，反汌（清）复汨（明）。

关不正使，龙开不同。

正中的文字为:

洪，家后日山，金兰结义，共同和合，结万为记。

四角文字为:

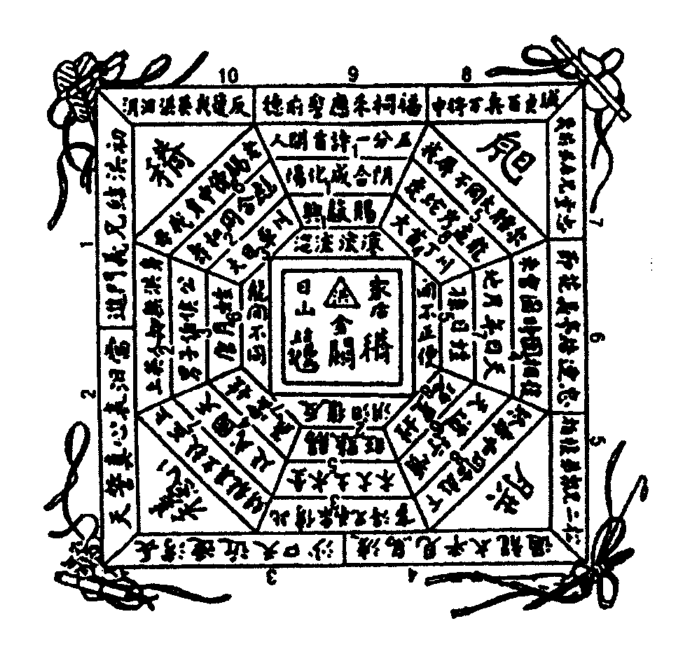


图11.17 腰凭票布（一）

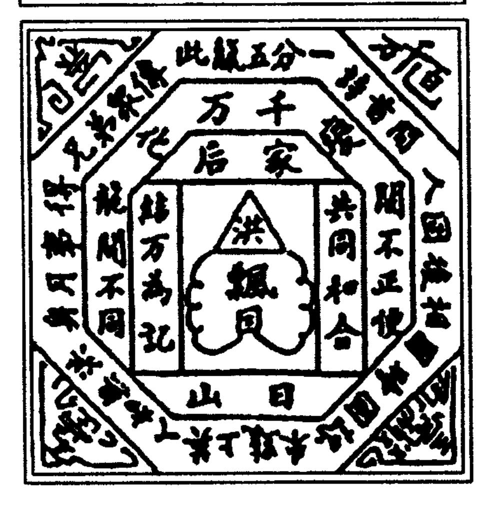



图11.18 腰凭票布（二）

共同和合，忠心义气。日，月。

这是一块较为复杂的腰凭票布，几乎囊括了天地会全部的要求与理想和联络时所用的主要暗号，其形式上也运用了隐语、隐字。

第二，也有较为简单的腰凭票布，如图 11.18 所展示的。虽然它构图比较简单，但其中的文字也包括了天地会最常用的隐语、隐字。如“五人分开一首诗”、“结万为记”等等。

从上面的介绍，读者可以看出在天地会的具体活动中，戏剧化和小说化的倾向渗透到天地会的各个方面，包括它的宗旨、传说、仪式、隐语、隐字、暗号等。其原因除了中国戏曲的特点容易使得扮演者产生自豪感，和天地会会众文化水平低、所接触的只有这些通俗作品以外，更重要的在于，天地会不是秘密宗教，他们没有保持自己团体凝聚的教理和经卷；然而作为一个团体组织必须有组织活动，这样才能保持其存在与活力，才能增加会众的凝聚力。组织活动总要有事情干，秘密宗教有经卷可以集体诵经、学教理、做法事乃至打坐；现代的社团政党有自己的社会目标或政治目标，组织活动中可以为普及这些目标做工作；天地会在组织活动中干什么呢？按照通俗小说的模式作戏剧化的演出是他们的唯一选择。这是他们在各种活动中有意识地模仿戏曲的根本原因。

# 第十二章
# 游民、游民组织与通俗小说

韦小宝是继阿Q之后的又一个游民形象典型。他和阿Q反映了中国人性格的某些本质方面，如缺少原则性和适应环境的能力等。如果说阿Q这个形象所诉说的是中国人失败的一面的话，韦小宝这个形象所诉说的是中国人的成功的一面，虽然这种成功缺少现代性，也不值得今人赞美。

# 一、游民的分化与通俗小说

天地会与晚起的安清帮都是潜入社会底层的秘密组织，也可以说是隐性社会，而生活在主流社会或说显性社会的人们，对他们知之甚少是自然而然的，因此，在清中叶以前的小说，很少有以秘密会社为描写对象或反映秘密会社生活的。像我们前面提到的《隋史遗文》和《说唐》，把单雄信描写成为秘密绿林组织的头目，而且把绿林写成自有其活动规则和号令严明的组织，这是不多见的。可能因为这些小说的最初作者是江湖艺人，他们是涉足黑白两道，在隐性社会与显性社会都能混得开的人物，才偶然地把这些鲜为人知的江湖内幕暴露出来。清朝灭亡以前，有些文学作品偶尔涉及到秘密组织或其成员，也多是把他们当作江湖匪类或绿林豪强来对待的。把秘密会社当作正面和直接描写对象的通俗小说，是在民国建立前后才出现的。因为这时不仅不必再担心清廷的迫害，而且处于地下状态的许多游民组织也在此时浮出水面，其行为逐步为民众所知，并引起社会的特别关注。这为反映它们传奇式的生活、描写其艰苦卓绝的斗争和歌颂其反清的业绩创造了条件。

## 1. 清中叶以后涉及到游民秘密组织的通俗小说

我在前面说过，通俗小说许多是出自江湖艺人之手。四海为家、到处漂泊的艺人与文人作者不同，他们到处流动，对游民的秘密结社必定会有所闻。假若他们同情这些结社，就会在从事通俗文学作品的编纂中直接或曲折地表现出来。乾隆和乾隆以前，由于文字狱的严酷，人们提

笔著文不能不有所忌讳，可是到了清代乾隆以后，这种情状有所改变。此时清统治者的控制能力骤然衰退，许多事也想管，但是力不从心。于是，民间各种不遵照统治者规范的行为越来越泛滥，通俗文艺作品也是这样。

乾隆以后至清亡，出现了几部或明或暗涉及到天地会的通俗小说。例如不著撰人，但肯定是撰写于清代的《刘进忠三春梦》，6卷23回。这部作品是石印本，印于民初。为此书印行而作《序》者说，在他幼年的时候就见过此书抄本的流行。从行文上也可以看出它的确是写于清代的。尽管作者在形象描写上是肯定和赞美刘进忠的反清活动，并认为他是得到人民拥护的，但在遣词造句上，作者还是装做站在清统治者立场上对刘进忠大加贬斥并加以谴责。这说明作者没有能够或者还不敢超越主流舆论。此书内容写康熙间潮州总兵刘进忠在潮州任上极有善政，但康熙皇帝对他不信任，又派旗军镇守潮州。旗军在潮胡作非为，陷害刘进忠，逼得他起事以应吴三桂，并接受郑成功集团的封号。书中以生动的情节描写了刘氏在潮州深受士农工商的拥护爱戴，与旗军对待人民的态度正好相反。面对旗军的胡作非为和对他的迫害，刘氏屡次用计大败旗军。刘氏最后失败了，这并非是他的无能，或受到民众的反对，而是因为清廷尚未失去“天运”，“气数”也还未绝的缘故。从这些可以想见作者的政治态度。此书所依据的是真人真事。刘进忠是康熙八年（1669）任潮州总兵的，十三年甲寅起事，兵败被俘，解京正法。刘起事与天地会建立同年，刘造反起事时曾打开牢狱释放死囚，得十八个英雄。这些细节皆与天地会创建的传说有相近之处。

又如《三王造反》和《五虎将扫平海氛记》是写郑成功反清复明的故事，大约初刻于道光间（因遇“宁”避讳）。书中所写以明朝为正宗，同情明朝的覆灭，描写了郑成功为了恢复明朝不屈不挠的奋斗过程。谢国桢先生认为这是由漳南市井之人的演说或讲唱发展来的，其中对郑氏多感念之词。书中有的人物形象与天地会会薄中的五虎将姓名相同，如吴三桂之子吴天成。他不满父亲俘虏了南明永历帝及其军师刘阮忠，私自将其释放。永历在刘阮忠保护下逃到海外的大连国，被招为驸马，治

理乌度，极有成效。《三王造反》的最后写到郑成功率领“五虎将大闹南京”，郑氏率领反清力量一度攻到南京城下。书中所写是以天地会建立之时的满汉斗争为大背景的，小说作者的立场与天地会也是一致的。在清王朝已经统治了近二百年后仍持这种立场，并且把它写在公开的出版物中，这是不多见的。其他如出版于光绪十九年（1893）的《圣朝鼎盛万年青》，写武林高手荡平南少林寺；出版于清末的《三续彭公案》，写西夏金枪大王白起戈在四角山设“牧羊阵”，并约彭公派英雄前往破阵，几经周折，得到“牧羊阵图”，才破了此阵。于是，白天王才感到大势已去，负罪请降，表示要年年来朝、岁岁称臣。从这些作品中可以隐隐约约地看到天地会等秘密会社活动的影子。

在清朝没有倒台之前，正面描写帮会活动的通俗小说是《黄天录》。这部小说发表在《杭州白话报》上，时在1904年。书中写生活在杭州的一位老者陈隐，字洪卿，平生最好结交天下豪杰，江湖上称其为“老洪爷”。作者写了“阴阳会”与“洪爷”密切相关，一批民间英雄豪杰痛恨列强入侵，希望联合江湖志士以应事变。这反映了一些有见识的秘密会社领导人物已经考虑到如何集聚力量以应对政局的变动问题。此书对于结盟拜会、反抗清廷和行侠仗义的行为发出由衷的赞美。如果我们仔细查阅辛亥革命前如雨后春雨般的报刊，还能发现一些这类作品。

也有正面表现太平天国起义的小说，涉及到了天地会。天地会的部分团体参加了太平天国的武装斗争。作者对于秘密会社的态度取决于他对清统治者的态度。如表彰曾国藩统率湘军镇压太平天国成就的《扫荡粤逆演义》，以快意的笔调描写生擒“天德王洪大全”，天德是天地会不承认清朝的正朔，而自立的年号；洪大全则是天地会的领袖，他们曾经协同太平天国作战。而肯定太平天国起义、痛恨清统治者的《洪秀全演义》，则赞美罗大纲参加了太平天国起义，在斗争中英勇善战，屡建奇勋。

从上面所述可见，在清朝文化统治特别严酷的200多年中，通俗小说的作者也没有完全屈服。他们总是以各种形式表达其与统治当局不同的主张，在对待秘密会社问题上也是如此。

### 2. 游民的分化与侠义小说

游民缺少超越个人或帮派利益的原则，他们对清王朝与皇权专制统治者的态度也是这样的。这个阶层具有天然的反政府与反社会的因素，但具体到个人，政府或统治者对他们的态度很重要。政府如果容纳他们，给他们以利益，他们也可以为统治阶级服务，甚至帮助政府压迫或镇压与自己有共同利益的其他游民。我们从清代两大游民组织天地会与安清帮对清政府的态度，便可以看出这一点。天地会主流是反清的，因此有清一代对他们的压迫和镇压特别残酷。天地会成员只要被抓到，一般是不问“首从”，大多处死，有的还被“凌迟”，甚至连累家族。天地会对清统治者也是满腔仇恨，只要起事，必然要揭出“反清复明”的大旗；而安清帮的主流是不反清的，还协助政府运粮，〔1〕是积极稳定清统治的重要力量。可是在太平天国战争中，由于漕运断绝和以后的海路开通，安清帮分子失去了饭碗，转而从事贩卖私盐的活动，才逐渐成为反社会与反政府的力量。在镇压太平天国的战争中，有许多游民被吸收进以汉族地主为领导的武装团练之中，参与了镇压太平天国运动、天地会和其他会社的武装反抗。如前所述，曾国藩、鲍超、左宗棠等人所率领的队伍之中也有大量的游民〔2〕（尽管曾国藩在招兵时注意到这个问题，以招收朴愚农民为主，但也不能避免游民的涌入），甚至自认为是天地会一支的哥老会也渗入到了他们的队伍里。当然，他们不是策反的（像后来的志士参加清王朝的新军），而是实实在在地去为之卖力的。这种现象说明大多数游民以求生存为宗旨，只有在他们感到确实无路可走时，才会铤而走险，与政府对立。如果他们受到统治者的青睐，自然会感激涕零，这与马克思分析的流氓无产者对波拿巴的态度没有什么区

〔1〕辛亥以后，安清帮为自己的政治态度做了许多解释工作，说他们借运粮之机到各个州府去刺探情报。又说安清帮也是“替天行道”的，这个“天”不是清天，更不是清朝，而是“天地会”的“天”，这种辩解是极可笑的。

〔2〕曾、鲍、左的基地湖南、四川都是有大量游民的地区。

别，都是为了短浅的利益就可以出卖自己的。[1]鲁迅先生对此也有很好的分析：

> 满洲入关，中国渐被压服了，连有“侠气”的人，也不敢再起盗心，不敢指斥奸臣，不敢直接为天子效力，于是跟一个好官员或钦差大臣，给他保镖，替他捕盗，一部《施公案》，也说得很分明，还有《彭公案》、《七侠五义》之流，至今没有穷尽。他们出身清白，连先前也并无坏处，虽在钦差之下，究居平民之上，对一方面固然必须听命，对别方面还是大可逞雄，安全之度增多了，奴性也跟着加足。
>
> 《流氓的变迁》[2]

这些游民成为统治阶级鹰犬之后，也会有一番作为，这更会引起他们的自豪，以为是光宗耀祖之举，实际上也是奴性的发扬。这些反映到通俗小说之中，就是清末繁荣一时的侠义小说。

在流行的通俗小说之中，最早出现“天地会”字样的大约是《永庆升平》。这是一部典型的侠义小说。它是由平话演绎而成，最后写定者是北京的郭广瑞。他在《永庆升平》的《序》中说：

> 余少游四海，常听评词演《永庆升平》一书，乃我大清国褒忠贬佞、剿灭乱贼邪教之实事。……国初以来，有此实事流传。咸丰年间，有姜振铭先生，乃评谈今古之人，尝演说此书，未能有人刊刻传流于世。余尝听哈辅源先生演说，熟记在心，闲暇之时，录成四卷。

由是知此书乃是江湖艺人，也就是游民知识分子长期口耳相传，逐渐铺

---

〔1〕见马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯选集》，卷一，人民出版社，1972。

〔2〕《鲁迅全集》，卷四。

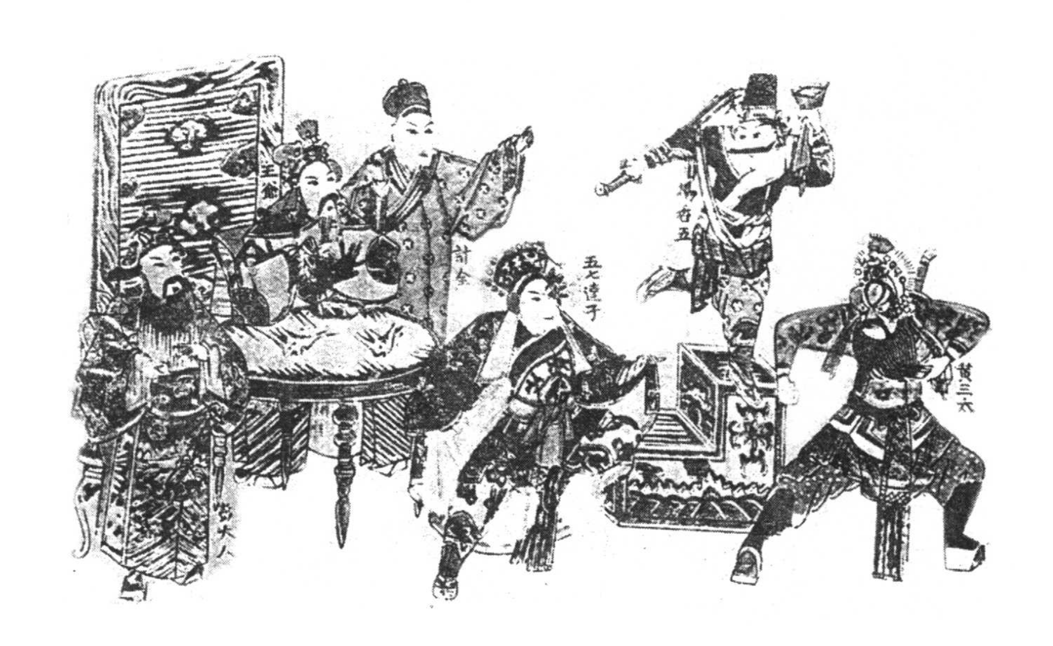



**图12.1　三盗九龙杯**

杨香武三盗九龙杯故事出自《彭公案》。康熙出猎遇虎，得黄三太打虎救驾，赏赐其黄马褂。绿林好汉杨香武不服，因此发生三盗九龙杯故事。




**图12.2　白狼过秦川**

白狼本名白朗，河南人，民初袁世凯当政时曾率领一支农民武装队伍，与政府军对抗。图为其兵围陕西凤翔时的战况。

衍而成，最后由寄居书店的文人写定，出版。

《永庆升平》开卷说清康熙间，一日九门提督伊里布奏言，北京前三门外有天地会和八卦教教匪猖獗。康熙皇帝微服私访，发现了京城治安的混乱，也得以结识许多草莽英雄，如马梦太、马成龙、顾焕章等。康熙回宫后封赏马梦太、马成龙等人，并命他们追随钦差大臣伊里布治理黄河。顾焕章拜朝中亲贵达木肃王为义父，他们共同承担了扑灭和清剿以吴恩为首的八卦教教匪的战斗，经过了许多曲折，搜缴了八卦教的联络名单，终于彻底肃清了“八卦教匪”，各路“侠客义士”皆有封赏，海内永庆升平。这部书满足了听书人的心理要求：

> 使读者有拍案称快之乐，无废书长叹之时。
>
> 郭广瑞《永庆升平·序》

此书虽然假托清初之事（实际上八卦教起义在乾隆末、嘉庆初，天地会也与八卦教无关），反映的却是咸丰同治期间的游民心态，目的是为了能让广大市民所接受。鲁迅在《中国小说史略》中评论侠义作品时，对这类作品有过很好的分析：

> 屡平内乱（指太平天国起义），游民辄以从军得功名，归耀其乡里，亦甚动野人歆羡。故凡侠义小说之英雄，在民间每极粗豪，大有绿林结习，而终必为一大僚隶卒，供使令奔走，以为宠荣，此盖非心悦诚服、乐为臣仆时不办也。

这些已经不反政府的游民不但自己这样做，而且他们现身说法，鼓励其他游民也像他们那样争取好的前途。一大批游民，特别是生活在北京这样皇权专制政治中心里的游民，[1]不仅羡慕那些因为战乱倚仗军功爬到统治集团里去的游民，而且，认为只有依靠统治阶级才有光明前途。这

〔1〕也包括许多没落的八旗子弟。他们世为仆役，依附清统治者则更有理由。传说《永庆升平》在内城演说比城外更受听众欢迎。因为城内是旗人居住的地方。

与宋末元初以及明末清初的游民们敢于冒险的风格是大不相同了。

像《永庆升平》这种由游民知识分子创作、下层文人写定、颇能反映上述心态的通俗小说，还能举出一些，如《施公案》、《刘公案》、《三侠五义》、《小五义》等等。这些小说虽然没有直接写到天地会等秘密组织，但矛头所向都是活跃于江湖之上的绿林豪强，表彰的都是那些背叛绿林、在“清官”的鞍前马后拼死效力的所谓“侠义”。这些小说有个固定的模式，如鲁迅所说：

> 这等小说，大概是叙侠义之士，除盗平叛的事情，而中间每以名臣大官，总领一切。
>
> 其中所叙侠客，大半粗豪，很像《水浒》中底人物，故其事实虽然来自《龙图公案》，而源流则仍然出于《水浒》。不过《水浒》底人物在反抗政府；而这一类中底人物则帮助政府，这是作者的思想大不同处。
>
> 《中国小说历史的变迁》

这些作品中最值得关注的是《施公案》，它不仅出世早，[1]而且其所写的“施公”——施仕纶就是郑成功手下叛将施琅之子，最后收拾台湾的也是施琅，他因此得到清王朝的封爵。施仕纶是以“恩荫”得官的。施为晋江人，[2]《施公案》最早的刻本也出于福建，由此可见，施的故事最初还是在其乡里流行。先是江湖艺人讲唱“施公”逸事，口耳相传，最后由文人写定。书中虽多为审案平反事，但贯穿全书的一个重要情节就是本为绿林豪强的黄天霸等人，反正之后，保护清官施仕纶，反过来镇压绿林中的同道。黄天霸甚至亲自使用毒镖打死了自己的结义兄弟武

---

〔1〕 最早的刊本可以追溯到嘉庆戊午（1798）年绣像本。这还是“新镌”本，此前还应有刻本。据此可知，《施公案》最迟也作于乾隆间。常见的刻本还有嘉庆二十五年（1820）厦门文德堂刊本。

〔2〕 施家是晋江大族，雍正间福建观风整俗使刘师恕在呈皇帝的奏折中说：“晋江之施家即施世纶、施世骠之族也。人丁最多，居住衙口、石上、大诸村，贩私窝匪，强横无比。”（转引自秦宝琦《中国地下社会》，P57）可见施世（或作仕）纶一族亦属于勾当匪类，强霸一方的劣绅。

天虬，逼死另一个结义兄弟濮天雕，再逼死二位嫂子。更为可恶的是他对过去绿林兄弟公开声言：

> 众位若无义气，以天虬为样，一镖一个，谅无处可跑！试试天霸的狠毒手。

这种残害结义兄弟的做法是游民最为忌讳的，更是被江湖唾弃的。天地会中特别禁止同门相残，有犯禁者，处理非常之严。而此书公开宣扬背叛游民道德，也就是背叛江湖道德的行为，这在江湖艺人创作的通俗文艺作品中是比较罕见的。[1] 不过，无论是通俗小说还是传统戏曲，在叙述到黄天霸的故事时，对他的肯定是十分勉强的，作者内心也是有矛盾的。特别是京剧中有关黄天霸的折子戏，既突出其武功和年轻漂亮的一面，也讽刺其背离江湖道德的一面。虽然我们从总体上说，对黄天霸形象的塑造反映了清中叶以后城市游民对清统治者的归顺，如果我们详细分析这部小说，我认为《施公案》中把黄天霸作为中心人物来描写，在肯定与歌颂他时仿佛又不那么情愿，而且，历史上又没有这个人物的存在，作者写他是出于什么动机呢？是不是有一些其他因素在起作用？例如是不是有人藉此为施仕纶之父施琅等人背叛郑成功的行为辩护？把这些卖友求荣分子，都说成是弃暗投明的“择木之智”？

应该说辛亥革命是准备不够充分的革命，革命力量也不够强大。清末革命的领导者认为天地会是当时存在于国内的唯一强大的有组织的反清力量。他们深入这个组织，企图改造它、利用它，并作为革命的基本力量。革命党人中的领袖人物如孙中山、黄兴、陶成章、徐锡麟、秋瑾等，都参加过天地会或其分支组织。一些有识之士也开始研究天地会的历史，有的革命党人还把天地会传说与历史编纂成为通俗小说，以期更广泛地流传和更大地影响群众。《海外扶余》就是这样一本小说。其作者为陈渊（1885—1907），字墨峰，浙江绍兴人。他与革命志士徐锡麟、

---

〔1〕 此书之出也形成了一个套路，《彭公案》等文艺作品就是模仿它的。

秋瑾交好，曾同徐、秋等人策动武装起义，后在安庆起义中牺牲。这部小说以写郑成功抗清事迹为主，书末写到郑成功多年征战，开发台湾，筹划收复大陆，积劳成疾，得了心痛病。病中梦见明朝的忠臣于谦来会，要他传播革命的种子。于是，郑成功与军师陈永华秘密建立了三合会，又名天地会、三点会。二人私下动员文武官员入了会，然后一级一级地动员下去，直到全台湾的老百姓都成了会员而后止。后来陈永华更名陈近南，潜回大陆，在闽浙、两广、两湖、两江一带发展天地会，建立起严密的地下组织。从此历时二百余年，会党组织遍及九州，海外只要有华人的地方就有会党的存在，他们保留了民族主义的种子。这些都是根据天地会内部传说写成的，意在突出"反清复明"的宗旨，只是《海外扶余》在当时未能刊刻，因之，也就没有什么影响了。

总之，在清朝灭亡以前，会党仍处于秘密活动阶段，人们对会党了解不多，即使秘密组织的成员在各地频繁起事，引起社会震动，但一般百姓还是把他们视为啸聚山林的绿林豪杰。因此，侠义小说中所写的绿林（如《彭公案》中的窦尔敦）、江湖匪类，实际上多是秘密会社成员。侠义小说对这些人物的口诛笔伐，反映了城市中一些生活尚且安定的游民对清统治阶级的期待与幻想。这个时期正面描写秘密会社的通俗作品，与当时通俗小说的数量比较起来还是很少的，说明了摇摇欲坠的清政府余威尚在，作者不能不对这个极敏感的题材有所顾忌。

## 二、会党活动的公开化及其在通俗文学中的反映

### 1. 会党地位的变化

会党本来是秘密组织，一向被清统治者所严禁。而辛亥革命中会党

是革命的基本力量，因而受到革命党人的肯定和广大人民的支持，有些帮会的负责人成为一时一地的负责人。革命胜利之后，满清皇帝逊位。在以反清为宗旨的天地会看来，革命已经完成，但是游民反社会、反秩序的本性不仅没有克服，而且大大加剧了。清政府的倒台，对秘密组织的强大压力也随之消失，这一股人数众多、文化低下而又有组织的力量正像出于柙的“虎兕”，令人恐怖。革命党人最初组织革命力量时，看到了会党有着广泛的群众基础，是一股不可忽视的有组织的力量，加以天地会主张“反清复明”；这样，革命党与会党便在“驱逐鞑虏，恢复中华”的基础上联合了起来。革命党人的最终目的是建立具有现代性质的“民主共和国”，实现他们从西方学来的政治理念；而游民是社会的零余者，他们的思想意识里带有强烈的盲目性和破坏性，如果说建国，那么也是建立起“洪顺天”，而且他们是皇权主义者，或者是像《阿Q正传》中所说穿上“白盔白甲”为崇祯皇帝戴孝，复辟明朝。实际上，在迅速进步的世界上，天地会的理想早已过时，已经不能实现。于是，他们便热衷于破坏，在破坏之中，或许还能捞到一些好处。辛亥革命胜利以后，面临着两大问题，一是肃清清统治的余孽；二是建设一个新中国。游民对建设毫不关心，甚至反对建设。对辛亥革命前后湖南会党情况十分熟悉的陈浴新说，当时会党：

> 由于缺乏正确的思想指导，所以到了辛亥革命胜利以后，他们中间就有很多人走上了歪路，逐渐蜕化变质。在长沙起义后的一个短时期内，进出都督府（焦达峰任内）的人，车水马龙，熙熙攘攘，吃大锅饭，要求安置，都督忙于应接，几无暇治事。他们以为起义成功，就百事大吉了，根本没想到如何巩固革命成果和建设问题。衡阳以南各属会党更是风起云涌，得意洋洋，认为焦大哥做了都督，今天是我们洪家的天下了。他们就这样庸俗地看待革命的。因此，各地的流氓、痞棍就乘机冒会党之名，破坏社会秩序，为人诟病。
>
> 《湖南会党与辛亥革命》，
>
> 载全国政协编《文史资料选辑》34辑

会党的表现不是如作者所说的“蜕化变质”，游民的本性就是如此。“流氓”、“痞棍”亦非“冒会党之名”，而“会党”之中，本来就多这类人物。像阿Q一类的人，就是会党的基本群众（当然由于机遇不好，阿Q没有能够加入会党）。阿Q对革命的理解，在《阿Q正传》中写得很清楚。他“革命”的目的就是三条，一抢东西，二抢人，[1]三报仇杀人。阿Q是没有能够获得革命的机会，如果有了机会，他一定会那样去干的。他在土谷祠睡不着觉时早都盘算好了，甚至把自己的需求的来源都选好了目标。由于会党活动的公开化，游民的各种不正当的谋生手段都表现了出来，而且，更加变本加厉。他们对于革命党人的建立民主共和国的最终目标根本不理解，也不可能理解，更不可能支持。[2]因此，革命胜利以后，革命党人与会党分道扬镳就是不可避免的。许多地区的政权组织在建立稳定之后，马上公布取缔会党的文告。如江西省在十七省选举孙中山为临时大总统的第二天（1911年12月30日），就由都督出面发布文告，解散会党。文告中说：

> 现在汉族光复，响应者十有八省，凡我民军，皆我同族。

因此，指示洪江会、三点会、哥老会

> 应刻日一律解散。并将票布，自行销毁，不得稍有私藏，否则甘为匪人，决不宽大。
>
> 《民立报》1911年12月13日。转引自《中国秘密会社》

当时有的会社还打出皇帝的旗号，反对共和制度，图谋不轨；有的要求论功行赏，否则就要推翻民国；有的破坏社会秩序，欺压和迫害百姓。他们的胡作非为马上就失去了人民的好感，革命党人取缔他们尽管有自

---

[1] 就是古人常说的“玉帛子女”，每一次改朝换代都是一次财产的重新分配，“玉帛子女”是最重要的财富。

[2] 怎么可能想象阿Q会理解和支持呢？他连“自由党”、“柿油党”都分不清楚。

己的打算，但是这个行动还是符合广大民众意愿的。

会党活动的公开化以及他们在辛亥革命前后的种种表现，引起了广大人民的关注，特别从民国初年到40年代末，三大帮会——哥老会、红帮、青帮的畸形发展及其所引发的种种社会问题，更为各界人士所瞩目。在抗日战争中，除了国共两大党派是有组织的力量外，第三个最有组织的力量就是帮会。在抗日战争中一些帮会头目做了汉奸，也有不少帮会站在了抗日力量一边，做了一些有意义的工作。这些都使帮会外的人们产生了了解帮会的愿望。于是，在通俗小说之中出现了大量的以会党为描写对象的作品。

### 2. 描写会党演变史的《青红帮演义》

最早出现的以帮会为题材的作品，自然都是很直白的。也就是说，最初出现的多是以帮会本身历史为题材的作品。我们上面讲过，秘密会社的产生、发展和奋斗过程弥漫着多重迷雾，似明似暗，充满了神秘感和艺术色彩，这本身就是一部引人入胜的小说。所以，在人们一接触到帮会时，马上便会被它的色彩斑斓的外观吸引，那些会内的神话传说和活动方式自然会构成通俗小说的题材。《青红帮演义》是第一部以会党史为题材的小说。

这部小说的作者是吴公雄。据作者《自序》说，此书的材料皆得之于公雄的朋友苏际青。苏某在清朝末年为团总，“所部士卒，皆在青红帮，而苏君为老头子”。苏某为作者详述了“上自结帮原始，下迄革命成功”的全过程，作者据以成书。书中所写多为天地会、青帮、红帮的内部传说，并非信史。但是，由于作者熟悉帮会生活，因此书中对于青红帮的日常活动以及帮内活动分子和游民的心态的描写还是很真实、很生动的。从这部小说中，也可见当时人们对于帮会及帮会成员的矛盾态度。作者在《序》中说：

> 呜呼！我著《青红帮演义》我怒，怒我国政府无道，官吏昏庸，社会多不平事；我著《青红帮演义》我喜，喜政府虽无

> 道，官吏虽昏庸，社会上虽多不平事，而有血性之男儿，竟能结合青红帮，以抵抗政府与官吏；我著《青红帮演义》我哀，哀青红帮之分子，良莠不齐，不能成大事；我著《青红帮演义》我乐，乐青红帮中多奇伟之士，喑呜叱咤，不可一世，其所作为，令人气壮；我著《青红帮演义》我惧，惧其党徒，皆以杀人越货为事，桀黠之徒，多倚帮中势力，以欺压良民，而良民不能安枕，社会不平，益以加甚；我著《青红帮演义》我爱，爱其人侠义，爱其事恢奇，爱其血气，爱其天真；我著《青红帮演义》我欲，欲青红帮中人，皆以不怕死之特性以对敌国，内以勤正当之职业，外以御不同戴天之强暴，则所谓青红帮者，不以青红帮，修爱国男儿之名，行见洋溢乎世界。

当时国弱民贫，社会混乱，面临诸多问题。作者认为青红帮中多奇人伟士，有着一般国人少有的优点，如有血性、不怕死、重然诺、行侠义，如果运用得当可以成为保国安民的中坚力量。这也是民初一些政治家经常谈到的会党的改造问题。他们看到会党分子确实有着一般中国人（也就是老实的平民百姓）所缺少的素质，希望能够通过改造，利用其所长，克服其所短，这样便可以得到大批素质优秀的国民。他们不懂得游民的缺点和优点是共生的，作为某个游民有可能长处多于短处，他可能是血性男儿，有着侠义精神，而又无扰民行为；可是游民作为一个阶层就很难"扬长避短"，因为所谓长短都是由于他们的生活经历和经济地位决定的。他们不怕死的精神、有血性、对抗社会与反抗政府，也多表现在杀人越货、欺压良善等不法活动之中。作者告诫他们"内以勤正当之职业"，这是很可笑的。正是因为没有正当之职业，他们才成为游民，游荡已久，再要回到原来状态中去，非得有强大的外力不可（如1949年后，政府用强制性的力量对无业游民进行改造）。从这篇《序》中也可见帮会活动分子们所创造的"恢奇"的事迹和他们的勇敢精神，还是给混乱而沉闷的中国社会带来了刺激与"活力"的。因此，人们爱听帮会的故事，甚至从中受到鼓舞，这是十分可悲的。

如果从历史角度来考察《青红帮演义》(此书又称《青红帮史演义》)，书中许许多多的重要情节是不符合历史事实的。这里我们可以举一些情节为例。

第一，此书是从因科举考试不公，从而翁瑞麟大闹武科场开始[1]写起的，引出钱保、潘安。翁、钱、潘三人在罗祖（罗教创始人）启示下揭黄榜，承包了使当局感到难办的粮米北运的漕运工作，翁瑞麟等人为了使漕运得以顺利地进行，便建立了有约束力的青帮。作者用此三人影射青帮的“后三祖”——翁岩、钱坚、潘清。这个情节如果揆之以青帮历史，则有两个重要的错误：一是先有漕运而后有青帮，青帮是在漕运基础上建立的，而不是像小说所写的，先有建帮意识，再承包漕运并在漕运工人中发展青帮；另外一个是年代的错乱，漕运最早始于元代，明清一直有漕运，太平天国战争后才被淘汰。翁、钱、潘三人为陆逵弟子，他们在清雍正间承包漕运。可是书中说他们在乾隆间承包漕运。另外，罗祖名罗清，历史上确有其人，生活在明中叶。

第二，混淆了红帮与洪门。洪门是天地会的别名，而红帮是后起的哥老会的支派。哥老会活跃于清中叶以后，是由边钱会发展起来的，[2]两者不是一回事。红帮的章程法度一本哥老会，组织结构也不同于洪门。清代朝廷档案里记录了一百余个帮会，唯独没有红帮，这说明它出现得很晚，只是在19世纪末至20世纪初才流行开来。光绪末年活跃在长江中上游四川、云贵、两湖一带的哥老会开始向下游发展，在江苏省北部出现了由盛春山主持的春保山红帮，盛死后由徐保山主持，此为红帮之始。

第三，作者还根据青红帮的内部传说，认为红帮出于青帮，为林钧所创。言太平天国事起，漕运断绝，漕运中的青帮分子没有生活之路，大多数以贩私盐为生。只有林钧带了七十二只运粮船和一部分青帮分子投奔曾国藩，后来兵败惧诛，遂领了十八个弟兄逃跑，在双龙山上建立了红帮，以加强弟兄之间的凝聚力。这个传说也与历史的真相相去甚

---

〔1〕这已经成为了套路，《东汉演义》、《明英烈》都有这个情节。

〔2〕见胡珠生《清代洪门史》。

远。

其他如大闹演武场，罗祖的呼风唤雨，以及皇帝的出榜招贤和怀才不遇的翁瑞麟撕皇榜等情节，皆为虚构，这是纯粹的小说家言，完全没有历史的依据。

从文学角度来看，此书对于青红帮分子的游民心态和生活描写得十分真实和生动。游民最关心的是自己的出路，说白了也就是衣食之源，它的位置远远地超过了他们所尊崇的一切原则。洪门结会以“反清复明”为宗旨，在其成立以后的二三百年中，不断地宣传这些，因此，它已经为活跃于江湖上的人们所共知。青帮自认为它源于洪门，可是却在为清朝运粮，为朝廷的稳定卖力，这与反清宗旨大悖。书中张岳就以此责备潘安、钱保等人“只图富贵，违背旧盟，不顾大义”，而他们却不以为然。钱保冷笑了一声，反驳道：

> 鸿鹄之志，岂燕雀所能知哉？将军据守绿林，称雄一世，大义固应如此，谁敢道个不字。但是一无发展，也奈何清朝不得。究竟有什么实益？何如借了运粮之名，往来南北，集合四方豪杰之士，结一个大帮，名为替皇家出力，实在为吾党复仇。等到羽翼已成，一飞冲天，清朝粮米都在我们掌握之中，不消调兵遣将，已足把满清鞑子活活的饿死。

这种“曲线灭清论”是何等的光明磊落，何等的行有实效！可惜这只是体现在辩者伶牙俐齿的狡辩之词上，何曾见他们如此干过！后来他们的行为更证明了其言词的虚伪。青帮第一代大弟子陈园率领所部一百二十艘粮船驶出了运河，来到湖南澧陵起事反清，最初他认为自己义旗一举，同帮弟兄必然是群起而响应。“谁知各处帮魁，大都坐观成败，杳无回音”。为此，陈园感慨地说：

> 我们结帮宗旨，本来是要剪灭鞑子，恢复明朝，所以我们敢到此举事，更希望运河一带也即响应。

不料适得其反。后来经过千辛万苦侥幸逃出清军的包围，陈园得以见到他的师傅潘安。潘安不仅没有慰勉他，反而痛骂了他一顿，并把他逐出帮门。可见，“反清”对于青帮只不过是一个促使内部团结的口号，对游民来说，口号、原则都是不重要的，它们也当不了饭吃，重要的是实际利益。一旦有官可做，有饭可吃，早把那些原则、口号抛到九霄云外去了。陈园的认真，只能说明他“迂”，他还没有了解本帮的实质，因此也该被逐出帮门。

书中还写道，太平天国起义后漕运断绝，青帮并没有走上反清的道路，而是冒险去贩卖私盐。这也是一种“准强盗”行为。对此，林钧想道，天下大乱，“正是大丈夫建功立业之秋，怎地情愿投身草莽（按：指贩私盐），做强盗的勾当”。于是他便投靠了曾国藩，以期在镇压太平天国的战争中“立了大功，博个封妻荫子”。可见在人生路途的抉择之际，游民们首先考虑的是生活的出路，而不是他们在口头上标榜的某些原则。

“义气”也是游民们经常自我标榜和自我炫耀的口头禅。近代通俗武侠小说把它写得带有超世脱俗的色彩，而此书却再现了它本来的世俗品质，突出描写了“义气”的帮派性质。这是更符合现实生活本身的。游民们经常说的，并带有理想色彩的“聚义”，只是扩大自己的帮派势力的一种形式。春保山刚建立不久，“寨主”盛春山命令孙琪“下山立功，招集四方英雄，同聚大义”。当孙琪看到浙江红帮终南山日渐强大时，便派出自己的亲信张龙、赵虎打入终南山，以刺探情报。每个山头都以“义气”相标榜，暗中又都嫉妒其他山头的发展壮大，而且都在处心积虑地设法打击对方。他们采取种种卑劣残忍的手段谋害其他山头的头领。陈保山在执掌春保山时用陷害、暗杀等手段对付同伙，结果闹得众叛亲离，枕席不安，最后是被清政府收买。总之，游民奉行的往往是“有奶便是娘”的政策，不管有多么好听的言词。陈保山降清的目的就是：

身为春保山的正龙头，内外都有谋我的人，实在不可安

居，还是降了清朝，借了官兵的威力，抄杀异党，也可出得我一口怨气。

这是帮派性发展到最终的结局，也揭示出通俗文学作家们常常喜欢标榜具有超越性品格的“义气”，实际上是很难体现在现实游民身上的。

《青红帮演义》中所写的帮会活动大多是很丑陋的。他们自命为“英雄好汉”并以干事业相激励，以“替天行道”向外宣传，可是他们干的“事业”只有两类：

一种是杀人放火，抢劫贩盐，他们叫做武差事；一种是开场聚赌，强凶霸道，他们叫文差事。

《青红帮演义》的作者虽然没有意识到这有多丑陋，但是他把这些客观地反映了出来，给后世的人们以教育。书中还大量描写了帮会中“黑吃黑”的故事，揭开了青红帮的黑幕。因此，这部书的叙事骨架虽然是以青红帮内的传说为依据，而具体情节的描述还是从生活出发的。

### 3. 会党小说作家姚民哀

专门写作会党小说并以会党作家自命的是1920年代的旧式小说家姚民哀。姚民哀（1894—1938），字肖尧，号兰庵，江苏常熟人。他本姓朱，因出嗣姚家，故更姓姚。生父朱寄庵能诗善画，著述甚富，但不喜举子业，忤其父志，遂挟琵琶浪游四方，以弹唱为业。民哀自9岁即随其生父游，亦以弹唱为业。辛亥革命后加入过激组织中国少年社，秘密北上，欲暗杀权贵以促进全国统一。他在《江湖豪侠传》的《自序》里叙述其经历说：

我年九岁，即随先君子旅食离乡，往返江浙乡壤间。时巢湖客民，出没于太湖流域，所至以聚赌、贩盐为事，声势甚强。尝出于此辈秘窖中，对于个中之特殊术语及风俗，是时已

习见熟闻。因见彼辈之见义勇为，同党相共患难，志坚金石，心窃慕焉。故余少长，亦投身其中，并加盟陶焕章先生之光复会，陈其美先生之中华革命党为会员。

可见青少年时代的流浪生活给他的创作留下很深的印迹。他羡慕会党生活，也熟悉会党生活，因此他写了大量以会党生活和活动为题材的小说，如《江湖豪侠传》、《四海群龙记》、《箬帽山庄》、《山东响马传》、《龙驹走血记》、《太湖大盗》、《商妇琵琶记》、《盐枭残杀记》、《秘密江湖》、《周四先生》等。他还写了许多关于会党的秘闻，散见于二三十年代的报刊之中。由于当时人们对于会党问题的关注，才有像姚民哀这样专门写会党生活的作家的出现。姚民哀也特别关心有关会党的资料，他在《箬帽山庄》的《开场的重要报告》中说：

近几年来，在下因为要搜集秘密党会珍密的材料，所以不惜耗费精神和金钱，随时在江湖上跟此中人物交结，留心探访各党秘史轶闻，摸明白里头的真正门槛，才敢拿来形之笔墨，以供同好谈资。冤枉铜钱，固丢去不少，但是被我探访得确实的秘党历史以及过去、现在的人物的大略状况，也着实不少。

从这段叙述中，我们可见他在研究会党方面所下的功夫，这是由其独特的经历和爱好决定的，也是其他作家（包括一些武侠小说作家）所没有达到的境界。因此，他的小说在某种程度上可作野史读。

姚氏小说写到帮会内幕、江湖秘闻乃至黑道暗语、调侃切口都是如数家珍，十分熟悉。但是有时沉溺于此而不返，脱离了小说情节的发展和人物性格的刻划，滔滔不绝地缕述会党生活中的奇人奇事，把小说写成江湖秘闻记。作为证史固然有用，作为文学则缺少审美的感染力。作者虽然参加过革命的文学团体南社，也参加了辛亥革命；但由于没有受过新式教育，其思想仍属于旧式文人范畴，头脑中缺少进步观念，因而，在其写到会党生活时缺乏正确的审美判断。从理性上说，姚民哀认

为帮会是推翻满清王朝的中坚力量，他们的活动许多与排满有关；但在感性上，他看到的帮会所干的多是违法乱纪、败坏国计民生的行为。姚氏既不能按照其所感受到的生活去写，又不能根据自己的理性认识加以演绎。因此，他的小说充满了矛盾。作者在表彰会党时其内容总嫌抽象，而写到帮会的黑暗面却十分生动真实。下面我以姚氏影响最大的《四海群龙记》为例作些说明。

《四海群龙记》所叙述的故事发生在清末镇江，帮会头领姜伯先组织了“三不社”，此社如果从它的宣言来看，仿佛是一个革命的无产阶级的组织。它是“带有革命色彩之无产阶级，与根深蒂固的资产阶级开始奋斗，奋斗结果，现尚未定。本社为襄助无产阶级前途战胜起见，求其能免真正民意与帝国主义之武装冲突，则本社目的，至此可云完全达到。故定一不做官、二不为盗、三不狎邪三项主要规例，因而定名曰‘三不社’”。虽然革命目标阐述得不是很清楚，但是其革命倾向则是十分明显的。

书中还介绍了姜伯先早年留学日本的经历，在日本他与幸德秋水门下订交，从而“对于纯粹的社会主义非常崇拜，故而也主张无家室主义”。他说自己的“爱妻就是爱祖国”。回国后，他组织秘密会党，私藏军火，养有志之士，并以镇江的焦山日浴庄园为基地，以劫富济贫、行侠仗义、结交五湖四海豪杰为事。全国各地江湖好汉，多与姜氏交好，姜的朋友或部属外出，只要持有他的标记，走到哪里，哪里就会有秘密会党的热情款待，安排茶饭，提供各种帮助。姜伯先文武双全，他的学问、见识、才干都远超过一般的文人学士。就这样一个十全十美的带有革命色彩的新型侠客，并未做出什么惊天动地的伟业。书中只是写到他曾经资助过东北才士闵伟如，惩罚过忘恩负义的贪官包后拯，使之成为残废，再也不能为官，以及与土棍地痞刘六决斗等。后因姜的名气太大，树敌甚多，有不少吃过姜伯先亏的人做了案子，推到姜氏头上。包后拯是两江总督张之洞的红人，在张面前屡进谗言，张也耳闻过姜氏的不轨行为，于是命镇江丹徒县令沈斗南缉拿。沈氏也与会党有交往，豪侠重义。他把姜氏接入县衙，见面晤谈后十分投机，于是姜竟住在县衙

之中。沈愿以全家性命为质，向上峰担保姜是“奉公守法，安份良民，从不为非作歹，向来寡言慎交，非但断无暗通匪类，谋为不轨之事，并且才堪的用，乞从节取，定有作用”。上峰取索甚急，姜伯先为“义气”，不肯牵连沈斗南，结果沈氏丢官他去，呕血而死。后来的县令李鹤千暗下毒计，把姜氏逮捕。姜氏之友曾经想尽办法搭救他，并且劫过监狱，皆未成功，最后被斩首示众。从海外归来的闵伟如等再救已迟，只好杀掉陷害姜伯先的李鹤千及捕快王大忠小泄其愤而已。姜氏死后，闵伟如与姜之军师任仲文等联络64个秘密会党组织了“兴中会”，以“驱逐鞑虏，恢复中华”为奋斗宗旨。

姜氏作为资产阶级革命党人的先驱和富于新思想的斗士，决不会像作者描写的那样迂阔，那样宥于江湖义气而轻易地断送自己的性命。这反映作者对这类带有新思想的会党人士及其组织者是不太理解的，只是按照过去侠客的模式去塑造他，那些新词句、新思想只是外加的点缀罢了。

当然作者的兴趣主要还不在于描写姜伯先这个先驱人物。他想通过姜伯先这位群龙之首，写四海之“群龙”，而这些“群龙”实际上是鱼龙混杂，即使是“龙”也多是扆污泥、扬浊波之“龙”。他们只是一些土棍、地痞、流氓、惯匪之流，为害地方，欺压百姓。他们有的在官场，有的在会党，但是官匪一家，通力合作，瞒上不瞒下。对于这些，作者十分熟悉，娓娓写来，令人感到十分真实。如第十、十一回写浙江梅里镇的邓国文，因加入青帮而热衷于帮会活动，把庞大的家业“牺牲得干干净净，只剩了一个光棍身子”。由于他熟悉帮会礼仪，从此就靠开香堂、散票布维持生活，成了一个会党的混子。第十一回中描写了邓国文代表秘密会社党魁刘六，在镇江都天庙二更天以后开香堂招收徒众的情节，在介绍了青帮开香堂的具体规定后，描绘了县衙门里的蠹吏虎役前往庆贺道喜（他们也多是帮会的成员）的热烈场面，以及青帮上香、请祖、参祖等复杂和近于演戏的仪式，最后是邓国文以抑扬顿挫的腔调讲述青帮的规范和历史。他说：

好。既出自愿，静听慈悲。可知粮船跳板三丈三，进帮容易出帮难。我们粮帮宗旨和袁家一样，不过办法截然不同。皈依袁家的，名为进红帮，乃是国际性质的。我们粮帮却名青帮，乃是家门性质的。方才引见、参跳两前人已将三般家法，十大帮规同本帮创立大概，罗祖得道，天降红雪，芦柴发芽等种种历史，慈悲过了，如今俺代表你们本命师慈悲。人家问起，老大在马？你们应该站起来、立正了回答道：“不敢，兄弟是靠祖师灵光。”人家又问：“老师大几炉香？”应回答道：“头顶二十二，身背二十三，手捧二十四。”（按：指回答者在青帮中的辈份）人家问及贵前人上下，应答道：“在家子不言父，出外徒不言师。不过，鸟不啼声，怎晓乌鸦、彩凤？人不留名，怎知李四、张三？敝前人姓刘，上德下标，镇江府丹徒县商籍。敝爷爷姓杨，上泗下江，淮安府淮阴县清江浦军籍。敝师太姓姜，上廷下枢，也是清江浦在公门为业，昔充刑、工两房卯首。”人家问及船只，应回答：“本帮嘉抚第八帮嘉海卫，乃是浙江杭州廿一帮中的分帮。运粮船计有一千六百三十一条，本帮派四十六条，内除十条停修，三十六条走运拔水打金棍，诨名死人膀子。大将军无雀杆，无飘带，仅铁三叉暗记。初一、十五打红边白旗。嘉兴府石门、桐乡两县兑粮。浙江十府八十县，地丁银征二百九十一万四千九百四十六两，杂税银征一万零六百五十两，浙西三府漕米六十一万二千七百二十石。监课藩库起运银，存留本省。银粮关税征数不计，只谈出运，由本帮和其余二十帮分装分兑。海宁所管辖，吃本斗本水。回南在嘉兴南门闸口渡河码头停泊。北上在石门北外东南码头上载。”这是你们本命师的一帮三代。不过诸位既然看得起敝帮，从前寄名，今日上香之后，第一要敬重尊长，友恭兄弟，悌恤后辈；第二要在外交结，自己建立基础，所谓“前人领进门，交情自己寻”。切不可江河乱道，横行不法。潘祖爷留有“见事不明休开口，身家不清早回头”两句遗训……

所引未完，后面还有一段很长的训词。作者借邓国文之口滔滔不绝地讲述了青帮建立和发展的历史，以及帮会内的种种规则。这个情节有助于塑造邓国文的形象，他长期靠走码头、开香堂吃饭，熟悉帮会内幕，而且，在江湖的交往中养成了伶牙俐齿，成为职业的帮会活动分子。这种靠嘴皮子吃饭的人，在中国是很有典型性的，数量不少。在各种各样的赢利性的组织中，都少不了他们的身影。当然，作者如此细致地描写邓的“布道”过程，也有藉此卖弄自己关于帮会的知识之意。邓国文的一番话基本上是符合帮会生活的实际，既没有夸大，也没有缩小，可以看作帮会史料。这段是姚民哀以帮会为题材小说中比较好的一段，因为它还没有脱离人物形象的塑造单纯地介绍帮会知识。

作者还热衷于描写帮会分子和江湖黑道的种种不法行为和他们之间的互相争斗，如第十七、十八回，写帮会头子刘六的横行霸道，逼死民女之后还把她的一双小脚斩了下来，“装在一只玻璃匣内，好似军人的胜利纪念物品”。第二十一、二十二回写丹徒县的班头周祥从“名贼”改造成为“名捕”，以及他一次被断指、二次被挖去双眼的经过。这段血淋淋的故事写尽了江湖黑道规范的严厉与残酷。惩罚周祥的黑道势力的代表人物并未在小说中正式出现，但是从周祥的恐惧与他最后“自愿”把自己的眼睛挖出的过程中，读者可以切实地感受到黑道势力的强大与凌厉。作者轻易写来，活灵活现，令人读了很不舒服，颇有点自然主义。

有些情节出人意外，还是使人长知识的。如第三十、三十一回描写绿林劫匪拦路抢劫的场面。当劫匪出现时，五个车夫却毫不惊慌失措，“一丝不有惊慌色态，反都把车儿停在路上，自顾自蹲在路旁吸烟拭汗，静瞧坐车的去和断路的打交关”。因为他们知道断路匪的生意经诀就是“陆路不害车马夫，水道不碰篙舵工”。这些确实是作者的江湖经验之谈，所谓“车船店脚牙”，都是吃江湖饭，也是江湖人，自然会有几分体恤。

姚氏的小说虽然历来被视为武侠小说，姚民哀并被排在“鸳鸯蝴蝶派”之内，但是他的小说对武打技击行侠仗义写得很少，对此他也不太

熟悉。他的大部分作品都是写会党人物违法乱法、盗窃打劫、坑蒙拐骗的行为，这些人物从破坏社会秩序的活动中捞到好处，并藉此生活下去。因此，称姚氏小说为“会党小说”还是比较合适的。不过，姚民哀对于帮会有了解，没认识，对其中的是非善恶更缺少正确判断与正确的立场，因此读来令人颇感沉闷，如果不是为了获取相关知识，愿意读的恐怕不多。

## 三、武侠小说中的帮会

武侠小说，是指以武打技击、行侠仗义和江湖恩怨为描写内容的通俗小说。虽然在战国末期韩非子就说过“侠以武犯禁”，但是“武侠”二字连用，并特指一种文学作品，在中国出现得很晚，究其源流还是从日本传入的。1900年日本的押川春浪所写的《武侠舰队》引起轰动，后来他又写了《武侠之日本》、《东洋武侠团》，并创办了《武侠杂志》。由于梁启超倡导“尚武”精神，又提倡小说对群治的作用，武侠意识遂传入中国。最早标明“武侠小说”的，是林纾1915年在《小说大观》上发表的《傅眉史》。真正符合现代人们对武侠小说理解的作品，是向恺然（平江不肖生）的《江湖奇侠传》。

根据武侠小说的创作时代和作者的思想意识的不同，可以分为旧派武侠小说和新派武侠小说。我们所说旧派，是指从20世纪20年代末至40年代末在中国大陆（主要是京、津、沪地区）生活的作家所创作的武侠作品；新派是指20世纪50年代以后生活在香港、台湾和海外作家所创作的武侠作品。有的研究者不以此分法为然。他们认为作为一种小说类型的基本精神和叙事方式，前后没有什么变化。实际上，文学史研究

从来不单纯是文体变迁史的研究，作品的思想内容及其倾向从来都是文学史家考虑的对象，更何况新派武侠小说在艺术形式上比起旧派武侠小说有很多创造呢！就是我们在本节所要论述的武侠小说对帮会生活的描写，新旧两派也有很大的差别。帮会的传奇式的生活，及其带有文艺色彩的活动方式，都成为新旧武侠小说作家描写的对象，但正由于新旧两派作家的世界观、艺术观有很大差别，因此他们笔下的帮会的群体形象也就迥然不同。下面我们就这两派作家所写到的帮会生活的特点作一些分析。

### 1. 旧武侠小说中的帮会

旧武侠小说的作者极多，从20世纪20年代到40年代末写有1000余部作品，在城镇中拥有广大的读者群。这类作品的出现是有极复杂的背景的，总的来说，它是文学作品商业化的结果，并还有其他的社会历史原因，此不具论。这里只谈武侠作品对帮会的态度和它们是如何描写帮会的。

旧武侠小说的读者群除了好奇心盛而阅历甚少的青少年学生之外，就是接近游民生活地位的小市民。他们生活在动荡不安的城市之中，1920年代至1940年代由于不断的天灾人祸，城市中的游民数量陡增，帮会组织恶性膨胀。帮会在城市里数量众多，势力极大，帮会分子不仅为非作歹，欺压百姓，而且，在政治与经济活动中都有举足轻重的影响。生活没有保障、前途出路又很渺茫的小市民与游民大众，对于活跃在城市之中的帮会十分恐惧，但又不免有几分歆羡。他们不满帮会分子无法无天，欺压良善；又羡慕他们有帮会团体依靠，有朋友同道相助，而且，他们还在社会上叫得响，吃得开。因此，以小市民为基本读者群的旧武侠小说的作者们，必然要考虑到他们的好恶倾向。

武侠小说中的帮、派的含义是不尽相同的，“帮”指江湖帮会，也就是秘密会社组织，也包括秘密教门。它们在旧派武侠小说中基本上是负面形象，而新派则不确定；“派”多指武功门派，在旧派武侠小说作者和新派作者看来，都是一个中性概念。

应该看到，旧派武侠小说作者多是没有受到过新文化洗礼[1]的旧式文人，他们即使是留学生（如平江不肖生向恺然）、大学生（如白羽）、报界（还珠楼主李寿民）出身，应该说是有点现代观念的人了，当他们拿起笔写作武侠小说时，还是遵循旧观念，按旧的思维模式写作。例如，上面说到的小市民对帮会的心态，他们就不能有现代一些的正确分析，在武侠小说中迎合这种不健康的心理。而且，他们在写到帮会时竟与小市民读者一个水平，如对帮会的违法乱纪的行为是持批评态度的，可是又对帮会的强大充满了敬畏之心，并且着重描写帮会的道义规范和江湖的切口暗语，以满足小市民的好奇心。这就显示出作者内在的矛盾。旧派武侠小说作家不像新派作家那样能够支配自己所写的内容。这种倾向在姚民哀的会党小说中已露端倪，在旧派武侠小说中就更为严重。不过在旧派武侠小说作家的笔下，江湖是游民生活的空间。无论是黑道的绿林盗匪，还是白道的侠客镖师，乃至官府衙门的差役捕快，都是江湖中人。他们之间尽管有着难分难解的矛盾，但是他们是一个有机体的共生物，缺少了一方，其他方面就没有存在的必要。而且，他们一般都要遵守江湖规则的，否则就要形成被全江湖之人起而共讨的局面。各种门道的人们的品德素质、文化教养也都差不太多，他们粗野、蛮横、残忍、好杀、没有教养（有时要装作很有教养），这与新派武侠小说常常喜欢把侠客写成侠骨柔肠、文质彬彬是大不一样的，与新派强调正邪之分也是不同的。在旧派武侠小说作者笔下的江湖，也不像新派笔下那么色彩缤纷，那么具有浪漫气息。他们的江湖比较近于实际，充满了刀光剑影、阴谋诡计、苦难艰险，总之，仿佛是望不到头的隧道。在这里，游民的奋斗真正是在“闯江湖”。

旧派武侠小说作者太多，不可能尽述，这里只能用较为典型的武侠小说作家郑证因的作品为例作些说明。郑证因（1900—1960），原名郑汝霈，天津人。武术师出身，曾经公开献艺，武艺颇高。平生结交江湖朋

〔1〕这里指“五四运动”的影响，由于1950年代以来，关于上世纪初至40年代末的文学史教学只讲受新文化运动影响文人的作品，给人们错觉，仿佛“五四”之后知识分子都受到了新文化的影响。

友甚多，谙熟江湖门道，对于帮会的组织、规则、戒律非常熟悉。他的小说中所涉及的绿林道上的规矩、切口、门槛，皆有所本，决非向壁虚构。他是一位能写、但决不会有任何现代意识的作者。郑证因一生写小说 88 部，主要以描写武打技击、江湖行帮为主。代表作品是长篇武侠小说《鹰爪王》正集 200 多万字，另有续集 100 回，旁集《天南逸叟》、《子母金梭》、《子母离魂圈》、《五凤朝阳刀》、《女屠户》、《黑凤凰》、《回头崖》、《淮上风云》、《铁拂尘》、《万山王》、《边城侠侣》、《塞外豪杰》等等。他在许多作品中正面写到帮会，而以《鹰爪王》中的凤尾帮写得最为详细、最为精彩。

《鹰爪王》的故事并不复杂，书中叙述淮阳派掌门人鹰爪王王道隆派其门人华云峰，接义兄杨文焕携家眷从陕西到淮上清风堡绿竹塘躲避战乱，不料，书信被华遗失，杨文焕一家被诬通匪而下狱。王道隆的早年仇敌凤尾帮趁机掳走华云峰和杨文焕之女，即西岳掌门人慈云庵主的弟子杨凤梅，下落不明。王道隆、慈云庵主为救弟子扫荡凤尾帮在西北一带的分舵。凤尾帮主武维扬派人到淮上清风堡，邀请王道隆和慈云庵主等人到浙南凤尾帮总舵比武较量。王等应邀，又请了几位武艺高强的师兄弟和镖师一同赶到雁荡山分水关，经历了许多艰难，终于到达了凤尾帮内三堂和总舵之所在的十二连环坞。鹰爪王的武功虽然胜过武维扬，但是却很难冲出结构复杂、步步陷阱的十二连环坞。这时江湖异人铁蓑道人现身，为众人指引道路。凤尾帮内部又出了奸细，带领官兵打入凤尾帮总舵，十二连环坞一片火起，武维扬仓惶逃窜，凤尾帮遂被歼灭。

从上述可见，此书中的凤尾帮是作为全力歌颂的大侠王道隆和慈云庵主的对立面来写的。作者是旧式文人，他是维护旧时的官府制度的，只要反抗官府或与之对立都是盗匪。写这部作品时已经是 20 世纪 40 年代了，尚如此视皇权专制为最高的终极价值，其头脑冬烘，真是令人不可思议。因此，太平天国、凤尾帮在郑证因眼中都是匪类。与此相反，对站在官府一边的，维护皇权专制法纪的武侠、镖客，一一加以肯定。从书中所写的一个情节可见作者鲜明的爱憎。如第八回的“石猴驿火窟

释仇雠”，写凤尾帮衡山分舵尚春阳等五人与镖师聂昆结仇之事。聂昆保镖路过衡山，没有拜山，镖银被衡山分舵抢去。事后聂昆又未按照江湖礼节去讨镖，而是伤了江湖的和气，以武力夺回镖银，杀死了尚氏结义兄弟二人，伤了一人，并且挑了凤尾帮分舵的巢穴。后来尚氏找到聂家去报仇，杀了聂氏的全家。这件事如果就当时的江湖道义和规则去分析，其曲在聂。因为他违反了当时走镖的规范。熟悉清末民初掌故的齐如山先生曾经著文介绍当时镖局的情况说：

> 在镖局子开办之前，先与镖车经过的沿线城镇之英雄豪杰，土匪头等，取得联络。每年三节送礼，如此联络妥协后，镖车经过，他们不但不截，倘遇他帮之匪，或小伙强梁路截，他们一定出来帮助，所以不容易丢失。
>
> 《齐如山全集·镖局子史话》

可见聂昆虽然全家被杀，但冤孽之起，实由于他。然而从书中所写来看，似乎过恶全在尚春阳为首的“江湖五恶”一边，这是因为作者心目中对于维护皇权专制秩序的镖师是完全肯定的。那么，他对占山为王的绿林豪强或与主流社会对抗的帮会分子，自然就会根本否定，在形诸笔端时不免会有所偏袒。

郑氏笔下的凤尾帮也是具有严格的组织纪律的，如严禁会众杀人放火、胡作非为等等。因为他们依靠开辟盐田、建立盐仓、贩卖私盐，以养活帮内数千会众和维持会内的开支，不必干侵渔百姓的勾当。如果照此而行，并不违反老百姓的利益。郑氏对他们的讨伐完全是站在官方立场，在他看来，凤尾帮犯了国家法纪（卖私盐），破坏了盐政，自然就在口诛笔伐之列。如果我们从文学角度来看郑氏笔下的帮会，发现有下面几个特点：

第一，整体的虚构和细节的真实。郑氏所写的会党虽然并非面壁虚构，但他所写的如凤尾帮却不是现实存在的帮会。这一点与姚民哀的笔法不同，姚氏所写的青帮就是青帮，兴中会就是兴中会。《鹰爪王》中

的凤尾帮是综合了许多帮会的特点虚构出来的。从它的“十大帮规”、“护坛十戒”以及他们贩“海砂子”来看，凤尾帮似青帮；从它的内外“三堂”、“刑堂”、“礼堂”、“执堂”等建制来看，又有些似哥老会或红帮；从它的总舵、分舵隶属之严格，总舵可以号令大江南北的支属来看，又似清代中叶以后极其活跃的秘密宗教；从它的堡坞建设和防范措施的细密和严谨来看，又类似清末占山为王与清政府相对抗的武装集团。这种四不象的现象说明凤尾帮什么也不是。作者不是按照现实生活中某个帮会为模特来塑造它的，它是一个典型，是作者根据现实生活综合加工出来的帮会的典型。凤尾帮是虚构的，但是读者却不觉其“假”，反而感到特别真实。

作者十分重视细节描写的真实，如在帮会分子的对白中运用大量的江湖切口（为了便于读者理解多有注明），其间也根据情节进展的需要时时涉及帮会的秘闻与暗号（如使用天地会、哥老会闯荡江湖时常常摆的茶阵等），把读者带入了一个帮会分子活动的氛围之中，读者在阅读过程里，仿佛置身其中。《鹰爪王》第十五回“正帮规惨刑戮叛贼”，写刑堂舵主胡森按照帮规处理姜建侯，第五十九回“遇宿仇旧日冤家重会面”，写武维扬开香堂、整肃帮规，这些故事都写得细腻、生动、真实，使读者认为作者对凤尾帮的描写是可信的。郑氏运用文学手段对凤尾帮这个负面形象的塑造寄托了他的一个愿望：即不论帮会有多么强大，主持者多么富于才智，组织结构多么严密，由于其内部的矛盾不能避免，帮规越严与下面不能忍受任何纪律约束的盗匪之间形成的矛盾便越尖锐，最后在侠客和官府的双重夹击下必然是全体覆没的命运。

第二，郑氏在写帮会生活时，注重它的多面性。也就是说，在他的笔下，帮会不是一个概念，而是富于立体感的真正存在的组织。作者是把帮会作为负面形象来处理的，但是并没有把它简单化，特别是描写其组织者和领袖人物时更是这样。作者没有把凤尾帮的帮主、舵主、堂主、香主，写成面目狰狞、行为怪异、违反伦常、十恶不赦的人物，与此相反，他们往往是各有所长的杰出人物。金雕堂香主胡玉莹待人谦恭有礼，但又工于心计；天凤堂香主谨守帮规，维护大局；青鸾堂香主尚

毅为人淳朴，待人宽厚，谨慎诚笃。特别是写到凤尾帮主武维扬时，突出了他作为一个大帮帮主的领袖魅力、领导方略和组织才能。作者通过江南镖客伍宗义的口说：

> 自从现在这位天南逸叟武维扬重建凤尾帮，再立内三堂，移迁总舵到浙南，声势大振。这天南逸叟不仅武功出众、艺业惊人，更有压服人心的本领。不论多么嚣顽乖僻的绿林巨盗，只要和他盘桓上一天，这人就能死心塌地的为凤尾帮卖命，绝不会轻易叛离。所以自从这位龙头帮主中兴了凤尾帮之后，各处成名的绿林好汉、以及积案如山、无处立足的江洋大盗，投奔他舵下的，不计其数……据说只天凤堂、青鸾堂、金雕堂，这三个所在用了两年功夫才修建齐了。对于这凤尾帮主坛，除非是身负内三堂职习的，旁人全部无法入内。

武维扬的能力、魅力维持着遍及大江南北的一百多个分舵。他恩威并施，严格执行纪律，指挥与号令各个分舵如臂使指，运用自如。第五十七回“天凤堂四雄深宵谈秘径”、第五十九回“遇宿仇旧日冤家重会面”、第六十回“大祸潜伏正帮规棒打鲍子威”，这些回目中的情节均再现了武维扬作为帮主、总舵主的风采。他老谋深算，娴于辞令，深孚众望，为了维护危机四伏，即将覆灭的凤尾帮，他做了所能做的一切。

作为一个有组织的群体，仅有严格的规范和品质较好的领袖人物是远远不够的。它的“中层干部”和广大会众的素质也很重要。作者写到凤尾帮分舵舵主时指出：他们多是生性残忍、手辣心黑的江洋大盗、绿林惯匪，如断眉石老幺阴险狡诈，公报私仇；坐地阎王尚春阳得理不让人，对仇家必赶尽杀绝而后快；女屠户陆七娘水性杨花，毒如蛇蝎；已经退隐福寿堂的要命郎中鲍子威更是性情偏激，手黑心狠……凤尾帮的中层头目尽是这类人物，他们在江湖上胡作非为惯了，不仅不受江湖道义的规范，就是凤尾帮的帮规也不遵守。凤尾帮的覆灭固然是因为当时主流社会势力尚很强大，作为隐性社会的帮会的力量不足以对抗，但也

是其内部破坏帮规的“中层干部”越来越多，最终爆发了他们与总舵主的冲突的结果。作者通过对帮中不同阶层人物风貌的描写，展示了凤尾帮的多面性，并且使读者感到它的兴盛与最终的衰亡都是可信的。

第三，突出了帮会之奇。《鹰爪王》是武侠小说，作者着重写“武”，写“侠”。郑氏喜欢以大段的文字描写他所熟悉的武打技击，这种描写容易流于枯燥乏味，使读者感到沉闷。写“侠”主要是写抑强扶弱、行侠仗义（如万柳堂救紫云）和感恩图报（如王道隆救杨文焕一家），但总的说来，郑氏的小说中缺少义薄云天、感人肺腑的侠情（可能与郑证因的武师出身有关，他的感情也比较粗糙）。如《鹰爪王》中慈云庵主并不是音容蔼然具有佛心侠骨的老尼，燕赵双侠蓝氏兄弟也令人感到刻薄，缺少侠义的风范。郑氏小说所写的侠客、侠情缺少感人力量，如果把它与金庸、梁羽生所写的侠客、侠情相比，真是天差地别。《鹰爪王》的吸引人之处反而是对凤尾帮的描写，作者带着有几分歆羡的口吻描写凤尾帮之奇，突出凤尾帮之趣。

凤尾帮不是乌合之众，它的总舵在浙南，其分舵遍及大江南北。仅与浙南总舵遥遥相对的陕西一带就有十二分舵。它的总粮台设在陆家堡。总舵分为内三堂，为中枢机关，参议帮中大政；外三堂是执行机构，负责具体事务。刑堂执掌监察与刑罚，礼堂执掌外事与典礼，执堂总揽庶务。还特设了一个福寿堂，作为安排年高有德的老会众休息与颐养天年之所。凤尾帮组织严密，结构复杂，仿佛就是一个地下微型政府。

作者还着力描写了总舵所在的十二连环坞形势之险要。它本身就处于山环水抱之中，再加上数年的人工修建，其水旱两路，皆极奇险。它的秘密连内三堂的香主都未必知情。作者用数十万字写群侠至分水关会合，踩探分水关内匪巢的布置安排，乘飞鸾船队公开闯分水关，最后被龙头帮主武维扬的代表迎入十二连环坞，直达内三堂主坛。一路上道路时隐时现，埋伏忽有忽无，而危险艰辛则时时存在。作者藉此突出凤尾帮的总舵在“封闭绝地”之中。无怪武维扬颇有些踌躇满志地说：

> 因为这种天生奇险奥秘之地，平庸的绿林豪客，你让他进来，他全不敢进来；没有机智过人，统率大帮口的本领那掌得起这么大的垛子窑来?

凤尾帮分舵散布在全国各地，没有什么奇特之处；而其总舵所在的十二连环坞却肃穆神秘，充分表现出一个特大帮派的气象。

秘密会社之所以引人瞩目，就在于它的神秘性，武侠小说作家们也抓住这一点来吸引读者。郑证因在描写帮会时特别注重渲染其神秘的奇趣，并运用了文学上的夸饰的手段，把凤尾帮写得仿佛是神龙在天，见首不见尾。这与姚民哀的“会党小说”有很大区别。姚氏描写帮会活动采取了事无巨细、有闻必录的手法，因此，他的小说可以作为帮会史料读。郑证因的武侠小说则略去了关于帮会具体知识的记述与介绍，而着重描写帮会活动的氛围。《鹰爪王》有许多描写凤尾帮活动的章节，其中有一段开香堂的文字最为精彩：

> 这时忽听得朱门旁“当、当、当”三声玉磬响起，这种玉磬声韵悠长，跟着从神幔后的两旁便门中走进十六名青衣童子，年纪最大的不过十五六岁，目不斜视的从旁走到神幔前。由两名青衣童子徐徐把幔帐向两旁分开，只见里面高大的神案上供着一堂古铜的伍祀，全是三尺多高；两只粗如儿臂的巨烛，及吊悬在神案上的万年神灯，互吐着火光，炉中先前烧剩的残香尚在青烟缕缕的冒着。迎面伍祀后罗列着三层供品，后面是祖师的神位，只是那神位却仍用一副较小的黄绫子神幔遮住，依然看不出凤尾帮祖师是何人。
>
> 在神案前有木制短梯，形如石阶，用作司香司烛接脚之用，当中铺着一个红缎绣金龙的拜垫。神案左右近神位两旁单有两个金漆的木架，左边的上面用黄袱子蒙着不足二尺长的一件东西；右边却是一枝四尺长的竹杖，竹子已经成了深红色，不知经过若干年月，上面也有一个黄袱子，只是蒙着顶端。

神案前一切全是净无纤尘，唯独这两边金漆木架，似经年累月，久未移动。再靠祖师的神位前，供品后也有两个特别扎眼的物事；一架玲珑小巧的木托子，上面插着一枝比较三堂旗令还略小一些的黄旗，隐约的上面有朱书的字迹。这枚旗子也有了年代，非常陈旧。还有一块竹简，上面也有字迹，竹简也是作殷红，和那枝令旗全看得出是多年之物。

这时由一名青衣小童从那神案前短梯上去，把蜡蕊剪了剪，另一名取来一束粤东的旃檀香，这束香有二尺多高，每束有茶杯粗，香上下全用红丝束着。在神坛左右丈余外架着钟鼓，两名青衣童子司钟司鼓。这么偌大的一座天凤堂虽有百余人，鸦雀无声，一片庄严肃穆之气。

在这静悄悄的气氛中，钟鸣鼓响，左边的钟连响了九声，右边的鼓连敲过三通；这时由那司香的童子把那束旃檀香燃起，容到香火着起来，才送到龙头帮主手中。

天南逸叟武维扬，把这束檀香接过来，在手中捻了捻，立即烟火熊熊，香气全部散开，令人如入庄严的道场。武维扬举着香也从这神案前短梯上去，把这束香往炉中一插，两边钟鸣鼓响。武维扬退到红缎垫上，肃然向祖师的神位行参拜大礼，叩拜完，往旁一闪身。

《鹰爪王》第五十九回

虽然有的情节也写得十分琐细，如竹杖、木架、令旗、竹简、旃檀香等，但决非姚民哀式的“实录”。姚氏是为了介绍帮会知识，为帮会保留史料；郑氏是为了渲染帮会的奇趣，所以对所写的具体事物都是有选择的。从上面所引述的文字可见，郑氏所写的事物都是容易引起庄严肃穆联想的。通过这些描写挑动读者的好奇心，把读者带到帮会活动的氛围中去。

## 2. 新武侠小说中的帮会

新武侠小说是指自五六十年代兴起于香港、台湾以及海外，80年代

蔓延于中国大陆的以武侠为题材的通俗小说。这些小说的作者的政治背景、世界观、思想意识有很大差别，但是他们都是现代知识分子，许多作者还受到西洋文学与文化的深刻影响（如金庸、古龙）。他们的眼光、见识是根本不同于旧式文人的。因此，新武侠小说中对帮会的描写也呈现出与旧武侠小说迥然不同的特点。在这个时期，中国大陆已经取缔了帮会，作为秘密组织的帮会已经不复存在。而且，由于旧武侠小说的影响，大陆的读者对帮会的认识已有了固定的模式，新武侠小说中多姿多彩的帮会形象，在改革开放前很难为大陆读者所接受。香港、台湾虽有帮会存在，但其威势远不能与大陆三四十年代的上海青红帮相比。特别是青红帮在政治上的举足轻重的地位和社会影响，更是现代的海外帮会所不敢想象的。这时海外帮会只是作为黑社会存在，干的也是一些见不得天日的勾当。因此，新武侠小说作者在描写帮会时没有了三四十年代旧武侠小说作者描写帮会时的那种矛盾心态，但是也缺少了现实直感，所以许多新派作者笔下的帮会常常流于简单化、空壳化，甚至有些新武侠小说中的帮会只是作者头脑中幻想的产物。温瑞安武侠小说《神州奇侠系列》中的帮会就是违背历史真实的，因为作者爱好拉帮结派，热衷于组织富于凝聚力的小团体，而屡屡失败，甚至为此遭到官方的通缉。他不懂得，发展到现今社会，人和人的关系已经从中世纪的依附关系发展成契约关系，以人身依附为主的帮会很难得到多数人的认同。在现实生活中不能存在的东西，温瑞安便把它移植到他的武侠小说之中。小说中的帮会也只是表面上热闹好看，没有丝毫的历史感。当然一些有丰富的历史知识和高深的文化素养的作者不在此例，尽管他们也写历史上根本不存在的东西，但是却能从社会发展的态势、文化发展的趋向和人性的复杂性上，为笔下帮会的可能存在铺写出历史背景。因而使帮会的出现具有合理性。

新武侠小说与旧武侠小说一样，都是文学作品商业化的产物。为了扩大销路，增大读者的覆盖面，武侠小说作者必然注重刺激读者的好奇心，光怪陆离的人物、神秘离奇的情节，共同组成了荒诞诡异引人入胜的故事，使读者欲罢不能，从而“上瘾”。在处理帮会故事时更是如此。

帮会本来就是异于显性社会中人们的常规生活的，作者在描写它们时着力于奇上加奇，突出怪异性，特别是在处理否定形象——邪派或邪教人物时更是如此。许多邪教和邪派的领袖人物都有一种控制本帮本派徒众的手段。例如帮派头子往往让徒众或会众服用一种有毒和令服用者产生依赖性的药物，解药掌握在教主或帮派头子的手里，这样就使会众或徒众成为驯服工具，不敢越雷池一步。邪派所使用的武器、暗器，所擅长的功法也往往是集“怪、奇、毒、狠”之大成。这种写法如有寓意尚还可取，如果只是为了刺激读者的好奇心而追求怪异荒诞，就是等而下之了。

新武侠小说的数量极大、作者极多，而且，仍在不断地增加。本书只就金庸作品分析一下金庸武侠小说中所写帮会的特点。

金庸是学国际法的，受欧美文化影响很深，除了创作武侠小说外，还写了许多电影剧本，撰写了大量的政治评论和社会评论，可见他的知识是很广泛的。金庸的武侠小说写于20世纪50至70年代，共创作了15部作品，除了三个短篇外，其他都是长篇和超长篇。金庸自70年代初宣布“封刀不写”，至今尚未开戒，我们可以为他的武侠小说作定论了。评论家们认为在新武侠小说创作中，金庸取得了最高成就，人们戏称为“武林至尊”。金庸的长篇作品中大多涉及到秘密会社，包括会党和秘密宗教。为什么在他的作品中如此重视引入秘密会社题材呢？是不是像其他武侠小说作家一样，看重秘密会社的传奇性，从而把它引入武侠小说以招徕读者呢？当然，武侠小说是很重视可读性的，描写和创造秘密会社的迥异于常理、常情的故事是可以吸引一大批读者的，但是金庸的目的不单纯在此。我们知道，金庸的武侠小说具有浓郁的政治色彩，不仅那些历史背景鲜明的作品，就是历史背景不太鲜明，似乎是以纯粹江湖生活为题材的《笑傲江湖》，也是具有丰富的政治内涵的。金庸把政治内涵写得有声有色，并在武侠小说中树立一支足以与朝廷官府抗衡的民间政治力量。在皇权专制社会中，统治者不给下层社会的人们一点自由的空间，专制制度决定了统治者可以任意支配人民。人民从物质上到精神上都被剥夺了反抗的能力，而游民在精神上是富于反抗精神的，游民

组织——秘密会社是皇权专制社会里极其稀有的有组织的对抗政府的力量。秘密会社在皇权专制社会末期已经成为与显性社会相对立的隐性社会。它是不可忽视的一支政治力量，金庸是从政治斗争角度把它写入武侠小说的。金氏作品中涉及的历史背景，年代最早的是宋金之间的《射雕英雄传》，其中写到丐帮。丐帮虽是乞丐所组成，但是他们颇明大义，坚持民族主义立场，反对民族投降，这在其帮主黄蓉的身上有极鲜明的表现。金庸的小说大部分都涉及到了帮会，而且，大多是从政治角度来考察和描写他们的。这是金庸小说叙及帮会时的第一个特点。

古代的游侠列传和以武侠为题材的小说，都是写个别侠客在社会上抱打不平，扶危济困，行侠仗义，孤军奋战。他们都是孤独的英雄，郭解、剧孟虽然朋友遍天下，但是行侠仗义时都是个人的行为。梁山泊的英雄们组成了武装集团，所反抗的也多是贪官污吏、土豪劣绅，后来还受了招安，去攻打“不替天行道的强盗”去了。旧武侠小说中的正面意义的“侠”，大多不参与秘密会社的组织和行动。结成秘密组织的帮派被作者称为“绿林豪强”，或称为“帮匪”，他们是“大侠”们征讨杀伐的对象。“大侠”们的组织是通过师承关系出现的，他们组成的帮派或者团伙，叫作某某派。如《鹰爪王》中的大侠王道隆是“淮阳派”的掌门人，慈云庵主是“西岳派”的掌门人。这些“派”都光明正大地存在着，属于显性社会的一部分。它之所以能够为主流社会所允许，一来是因为这些“派”都带有一定的地域性质[1]和宗法性质[2]，规模狭小，不会对统治阶级构成威胁力量。二来它们不仅不反对朝廷、官府，反而协助朝廷、官府去镇压和剿灭秘密会社，充当朝廷的鹰犬，因此它们——武林帮派取得了合法存在的权利。至于新武侠小说的作者大多具有反皇权专制和极权专制的思想意识，他们在自己作品中盛赞的侠客都具有反抗专制、反抗压迫的品格。新武侠小说中够得上侠客资格的多是为

---

〔1〕极权制度下，只有政府才是有组织的力量，而老百姓则是无组织的力量，因此老百姓对于政府除了武装反抗外是无可奈何的。也因此极权制度下非常忌讳民众组织，如果民众要求组织的时候，最多也就是许可民众搞点有限制的、非全国性的组织。统治者认为无联系的、地域性的小团体闹不了大乱子。

〔2〕师徒如父子。

民除害的英雄，为民族解放而不懈努力的斗士。对于朝廷官府的鹰犬，新武侠小说中的侠客是持否定态度的，而且往往对他们加以打击。侠客们对抗的最强大的目标乃是拥有军队、官吏、法庭、监狱等镇压机器的统治集团，也就是说他们面对的是一个强大的、有组织的力量，单枪匹马的独行侠无论如何是不能与之抗衡的（除非是无限度夸大侠客的武功或神力）。一些靠师傅徒弟、师兄师弟组成的小集团，或占据了某个山头、湖河港汊的武装团体，是无法与国家力量挑战的。为了塑造能与朝廷官府旗鼓相当的群体形象，新武侠小说的作者们是把秘密会社视为与朝廷抗衡力量的。

金庸在1950年代写的第一部武侠小说《书剑恩仇录》，就专力描写了一个以反清复明为宗旨的秘密会社——红花会。它拥有一股强大的有组织的力量，有第一流武功的侠客，其总舵主陈家洛还具有高贵的出身（大学士陈世倌之子，与乾隆皇帝是兄弟），风流儒雅的气质，多才多艺的品格。这些与清统治集团乃至最高统治者相比都占着上风。第七回“琴音朗朗闻落雁，剑气沉沉作龙吟”，第八回“千军岳峙闻千顷，万马潮汹动万乘”，以酣畅淋漓的笔墨写出了这一点。当微服私访的乾隆皇帝在大批的御林军簇拥下公开自己的身份的时候，人们的反应并不强烈，没有形成万众欢呼的场景。总兵李可秀十分不忿，便向红花会的群雄大叫：“喂！大胆的东西，见了皇上还不磕头？”可是，此时红花会的头领是如此表现的：

> 徐天宏手一挥，马善均、马大挺父子取出火炮流星，嗤嗤数声，射入天空，如数道慧星横过湖面，落入水中。蓦地里四下喊声大起。树荫下、屋角边、桥洞底、山石旁，到处钻出人来，一个个头插红花手执兵刃。徐天宏高声叫道：“兄弟们，红花会总舵主到了，大家快来参见。”红花会会众欢声雷动，纷纷拥了进来。
>
> 御林军各营军士箭在弦、刀出鞘，拦着不许人过来。双方对峙，僵住不动。李可秀又吹起胡笳，只听得蹄声杂沓，人喧

马嘶，驻防杭州的旗营和绿营兵丁跟着赶到。李可秀骑上了马，指挥兵马，将红花会群豪团团围住，只待乾隆下令，便动手捉拿。

陈家洛不动声色，缓步走到一名御林军军士身边，伸手去接他握在手里的马缰。那军士为他目光所慑，不由自主地交上马缰。陈家洛一跃上马，从怀里取出一朵红花，佩在襟上。这朵红花有大海碗大小，以金丝和红绒绕成，花旁衬以绿叶，镶以宝石，火把照耀下灿烂生光。那是红花会总舵主的标志，就如军队中的帅字旗一般。红花会会众登时呼声雷动，俯身致敬。

旗营和绿营兵丁本来排得整整齐齐，忽然大批兵丁从队伍中蜂拥而出，统兵官佐大声吆喝，竟自约束不住。那些兵丁奔到陈家洛面前，双手交叉胸前，俯身，弯腰，施行红花会中拜见总首领的大礼。陈家洛举手还礼，此去彼来，好一阵才完。原来红花会在江南势力大张，旗营和绿营兵丁有很多被引入会，汉军旗和绿营中的汉人兵卒尤多。

这个情节的构思很显然受到清末左宗棠统军西北时，其部下的哥老会会众迎接和参拜大龙头而不听左宗棠指挥调遣故事的启发。[1] 然而哥老会那位大龙头对抗的仅仅是一个清兵将领，陈家洛所面对的是整个皇权，没有庞大的、有组织的力量作为后盾，仅凭个人或几个人的才能、智力、勇武，是不可能形成与帝王、朝廷势均力敌的力量的。而且发生在清末左宗棠时代的事情，根本不可能发生在清朝的全盛时期。《书剑恩仇录》中的乾隆是被作为无道之君来塑造的，尽管他有足够的才智、聪明、学问，但是缺少为儒者所认同的“道”。作者通过描写乾隆这样多才多艺而又残酷无情的皇帝，来鞭挞皇权专制制度。而红花会则是人间正气的代表，他们以群体的力量与社会的主流势力相对抗。这种把主流

[1] 见孙中山《三民主义·民族主义》第三讲。

社会与反主流社会（也可以说是显性社会与隐性社会）一分为二，并简单地定格为正邪的故事，在其他新武侠小说中也是常见的。从这一点上来看，新、旧武侠小说没有什么太大的差别，只不过所肯定与否定的人和事正好相反罢了。

金庸的“封刀之作”《鹿鼎记》则为读者展示了另外一种情况。此书中的康熙皇帝是作为英明、谨慎的圣君来塑造的。他不仅知人善任，而且，有自知之明；他不仅痛恨“逢君之恶”的佞臣，而且，关怀百姓，爱惜民力；甚至同意明末思想家黄宗羲在《明夷待访录》中对君权和专制主义的抨击，赞成他所说的：

> 以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利。以我之大私，为天下之公。

这种见识不仅超越了唐宗宋祖，而且，“德迈”三皇五帝了。从皇权专制社会里的圣人为帝王定的最高尺度来看，他也是合格的。这样的人做皇帝就是孔孟再生，也挑不出毛病来，从皇权专制观点评论，他做皇帝是合理的。但是作者又在书中塑造了反抗清王朝统治的天地会的群体形象，他们的反抗同样具有合理性。天地会作为一个有严格纪律的地下组织，会众遍及全国。第八回写天地会前后五房香主聚会，十房香主分别掌管着福建、广东、广西、湖南、云南、江苏、直隶、山东、北京、贵州、湖北、四川、河南、浙江的数十万会众，可以想见这个秘密组织的强大。这就暗示了天地会是受到广大民众拥护的秘密组织。第三十三回写韦小宝率领的送亲队伍离开云南到贵州、广西，一路上分别受到所在省份天地会组织的保护的情况，使读者感到除了个别的省份外，中国简直成了天地会的天下。隐性社会被写成强大到完全可以与主流社会相抗衡的地步（这在现实生活中是不可能的，如果真是这样，它就去夺取政权，转为地上了）。书中还以许多篇幅描写天地会会众的英雄气概，他们为了反对民族压迫和洗雪民族之耻辱，前仆后继，不怕牺牲，成为民

族的脊梁。由此可知，作者并未因为上有有道明君的君临天下，就否定了民众反抗朝廷的正义性。这种模式在侠义小说和旧武侠小说之中是没有的。那种小说在写及统治者与被统治者的斗争时，往往只能肯定一方，如果政治黑暗，君昏臣滥，则反抗者为“替天行道”；如果天下有道，君圣臣贤，则反抗者必为乱臣贼子。《鹿鼎记》打破了这种简单的模式，表现了生活的复杂性，并且指出不管君王如何“圣明”，但他们毕竟不是人民选出的代表，人民也无权罢免他们，因此下层社会的人民仍然有权力组织自己的力量与他形成对抗。《鹿鼎记》在许多方面都具有反传统品格，使读者很难深入分辨其真正的内涵。

第二，金庸笔下的帮会被理想化了，他写帮会的目的似乎不在于反映帮会存在这一现实，而是用以寄托自己的愿望和理想。作者不愿意让他的读者看到皇权专制统治君主一统天下、“唯辟作威”、“唯辟作福”、踌躇满志、人莫予毒的情景，因此，他才要写一支足可与之抗衡的力量(不管这支力量是否在现实生活中存在)，要搅扰得最高统治者“睡不安席，食不甘味”[1]。金庸笔下的帮会很少有写实性，大多带着浓郁的理想色彩。这是与姚民哀、郑证因等人的根本不同之处。

帮会作为游民群体的秘密组织，自然有它的弱点和丑恶之处，例如追逐眼前利益、野蛮残忍、眼光狭小、易起内讧、对人对事不择手段等等。对于这些，金庸往往略去不写，专门褒美其长，把他们塑造成为了民众、民族而奋斗的英雄群体，代表了下层社会人民的希望。在金庸心目中，沉沦于社会底层的帮会是组织完善、有明确政治目标、有为之献身的杰出领袖与广大会众的团体。《书剑恩仇录》中的红花会，《鹿鼎记》中的天地会，都是以反清复明、恢复汉人政权为宗旨的政治组织。特别是其领袖人物还行侠仗义，抱打不平，解民倒悬，做了无数于民于国有利的事。在为了实现政治目标上，他们不屈不挠，鞠躬尽瘁，死而后已；作为侠客，他们也是先人后己的。实际上活跃于清代的游民组织很少具有此种品格，它们还是把牟取个人或帮派利益放在第一位的。在

〔1〕《书剑恩仇录》中陈家洛对乾隆皇帝说的话。

组织纪律上，虽然各种秘密会社都有严格的组织纪律，但是执行起来非常难，游民的散漫性决定了这一点。天地会按说是一个统一的组织，它的分支机构遍及江南各省，但是很难形成统一的力量，从而策划成遍及全国的武装起义，直到清末，仍然如此。

咸丰以后，天地会、哥老会遍及东南、西南各省，山头林立，堂口遍地，但是都是各干各的，其间很少联络。咸丰间两广发生了多次武装起义，有的甚至建立了政权。例如咸丰初由天地会领袖朱洪英、胡有禄建立的升平天国，转战于湘、桂、粤之间，取得了许多战果，终因缺少接应而失败。咸丰四年（1854）陈开在广东佛山率众竖旗起义，建号"大宁"，转战于两广之间，咸丰五年陈开打入广西，占领浔州，建立国号"大成"。咸丰四年，广东开建人陈金刚围攻三水，与林大年所率义军汇合后合力攻陷清远，随之而建立"大洪王国"，其势力也蔓延到两广。这么多股反清的武装力量，距离相距又不远，但是他们之间也不见有什么联系，坐待敌人各个击破。此时清室已衰，太平天国也正处于鼎盛时期，也是各种反清力量最活跃时期。在这个时候，以游民为主的秘密团体尚且只顾小帮派的利益、缺少合作意识；那么在统治特别严密的清中叶，更不易出现统一的、纪律严明的秘密组织。金庸笔下的红花会、天地会则是分舵遍及全中国的、又有着统一号令的秘密组织。而且，其成员的侠义意识、利他意识特别强烈，全无游民的扰民、残民、自逞的心态。这是根本不存在的。历来战乱之中，最倒霉的乃是老百姓。不扰民、不残民，以救民于水火[1]自任的"农民起义"，只是文人或现代知识分子的幻想。鲁迅说过多次，"流寇"、"流官"都是会令老百姓心生畏惧的，因为官军来"剿匪"，要把老百姓当"匪"来屠杀；"流寇"反击官军，也会把老百姓作为"官"来杀戮。"箪食壶浆，以犒王师"也许只是胜利者所编造的神话。而金庸在写红花会攻打提督府要用火攻之时，还考虑到对周围群众的影响，武诸葛徐天宏对杭州分舵主马善均说："马大哥，你派人把兴隆炮杖店的老板伙计全都请来，不必跟

〔1〕"救民水火"本身就是个士大夫观念，最初出自儒家的《孟子》。

他们说什么原因。事完之后，加倍补还他店的损失。”这种对于周围群众的关切，如果发生在现代是不奇怪的，因为战争中考虑到与交战者无关人们的安全问题是近代文明发展的标志。古代、特别是专制时代，人们的思力尚不及此。《水浒传》中写李逵在江州劫法场时，抡起板斧“排头砍去”，丝毫不考虑其中大多是与官府无关的百姓。这与徐天宏的做法是有天壤之别的。哪一个更真实一些呢？显然，《水浒传》是真实的。金庸的写法不免有太理想化之嫌。

在描写帮会生活时，还有一个其经费来源问题，姚民哀、郑证因都不回避这个问题。在他们的小说中，细致地描写帮会或门派的合法或不合法的收入。他们有的作品就是围绕着这个问题展开的。他们写“侠”、写“义”往往与生计密切相关。金庸小说多以政治为主题，他关注所写人物及群体的大是大非，经济问题似乎被忽略了。游民组织的经费问题是最被人们诟病的。天地会、哥老会都有“粮台”一职，负责“粮台”者，平时集聚“香仪”(会费)，用以招待外码头的过客，以及宴集拉场之用。但是游民本多穷困、生活无着，他们交纳的“香仪”必定是有限的，经费不足时就不免要采取非法手段，如聚赌行骗，抢劫勒捐等等。即他们常说的“文差事”、“武差事”。金庸笔下的帮会活动频繁、组织庞大又远非现实社会中的帮会所能比。小说中的红花会、天地会都是全国性的组织，会众都在数十万以上。红花会以陈家洛为首的十四位香主从安西到江南，又从江南到新疆，从新疆到福建，从福建到北京，他们的足迹遍及中国的东西南北，还常常派人到处打探消息。这些需要多少费用？陈家洛过的又是贵公子的生活，手面非常阔绰。《鹿鼎记》中的十堂主在北京、长沙的聚会，在河间召开“杀龟大会”，其总舵主陈近南也是天南地北地到处奔走活动，这些都是需要大批经费的。如果按照写实主义原则去写，必然要触及到他们经费的不正当来源问题，而且，这往往也是帮会中特别富于传奇色彩活动中的重要组成部分。作者舍去这些极可能吸引读者的情节，其目的就是为了保持笔下帮会的纯洁性，使之符合作者的理想，不愿意让经费（金钱）玷污自己塑造的与皇权专制制度相对抗的团体。

金庸不仅在情节构思上尽量避免描写帮会的弱点与丑恶之处；而且，在处理帮会领袖人物时，很少用匪气十足的江湖黑话、帮会切口，避免玷污帮会的群体形象。《书剑恩仇录》中的红花会舵主、香主们很少讲黑话，总舵主陈家洛更是如此。他儒雅风流，是位才子加学者类型的人物。而那些统治阶级的鹰犬，如镖客、捕快，却满口黑话、粗话、脏话，匪气十足（如镖师童兆如、捕快吴国强、冯辉等人皆如此）。《鹿鼎记》中天地会的领袖人物也很少讲会内流传的隐语，只是写到他们之间接头办事时，才偶一用之。即使这时，作者也极细心地挑选了一些较为雅训的搬入小说。如“五人分开一首诗”、“三点暗藏革命宗”等。至于那些读起来油腔滑调（如前面所引的《禀进词》），使人一听就感到非常可笑的的隐语、联络词皆在摒除之列，那些类似演戏一样的帮会活动也为作者所不取。这样做的目的就是为了使敢于对抗朝廷的帮会更富于理想的光辉。

第三，金庸笔下的帮会更富于文人士大夫色彩。上面我们说到，金庸在描写帮会时不是按照现实生活的本来面貌，而是赋予它很多理想色彩。谈到历史题材的文学形象的理想化，中国大陆读者马上就会想到近十多年来，一些历史小说把历史人物或历史事件现代化，有些作者有意无意地把古代农民起义的领导集团写得比近世革命团体还要先进。金庸的武侠小说并非如此，他虽然把帮会理想化，但并未脱离其所处的时代特点。作者并未用现代思想去改造帮会，只是尽力抹去它的游民性质，另外涂上一层文人士大夫色彩。

前面分析天地会的“反清复明”口号时，指出它是该会刚成立时的旗帜。那时天地会的领导人有许多是强烈反满的文人士大夫和游民知识分子。随着满清统治的逐渐稳固和游民在天地会中占了绝对统治地位，“反清复明”这个纯政治的口号没有考虑到游民的实际需要，它不仅不能吸引广大会众，甚至也不能激起天地会各层领导者的兴趣。于是“反清复明”的口号逐渐变成了天地会反秩序与反现政权行为发展之结果，而不是它的建会的宗旨与初衷了。金庸笔下的帮会都是严守民族界限的，坚决反对少数民族入主中原，主张实行以汉族为中心的一统主义。

这与历代一些“农民起义”拥护“好皇帝”反对“坏皇帝”是大不相同的。这些帮会最看重的是皇帝的种族与血统。《书剑恩仇录》中乾隆皇帝明明是“内多欲、外施仁义”的伪君子。他对人民的盘剥压榨、对一些少数民族的血腥镇压，再加上奢侈糜费、荒淫好色、心毒手狠、反复无常等品格，都足以排入“坏皇帝”之列，可是因为他是大学士陈世倌所生、被视为是汉人血统，[1]所以红花会还是想通过他把满人赶出关外、建立陈姓王朝，由他来做“仁孝英明的开国之主”。康熙皇帝的能力品格是胜过明朝所有皇帝的，但是以“顺天行道，恢复明朝，报仇雪耻”为宗旨的天地会仍然认为，“满汉之分，那是头等大事”，非得把他推翻不可。这种想法既非农民的，更非游民的，而是继承了儒学传统的士大夫意识，春秋大义就是主张“内诸夏而外狄夷”的。[2]孔子也感慨地说：

> 狄夷之有君，不如诸夏之亡也。
>
> 《论语·八佾》

最使儒者们痛心的是“以夷变夏”，使生民“披发左衽”，而清代恰恰是这样的时代。这个变革给文人士大夫内心造成的创痛形成了一个情结，直到清代末年也没有完全消失。清末民初章太炎所穿的自己设计的奇怪的衣服和所留的发式，就反映这一点。因此，尽管清统治者把他们的血统与古代圣王尧舜联系起来，雍正皇帝还说：

> 不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯，舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何尝损圣德乎？
>
> 《大义觉迷录》[3]

---

〔1〕鲁迅曾嘲笑江南关于乾隆是陈世倌之子的传说，并说这是生殖器官的“革命”。

〔2〕《公羊传·成公十五年》。

〔3〕上海书店出版社，1999年出版，《“大义觉迷”谈》，P134。

舜与周文王能留辫子、穿马蹄袖吗？雍正的这些狡辩只能在臣民不敢、不能自由发问的情况下，自说自话罢了。除了自欺和愚弄老百姓外，欺骗不了具有强烈民族意识的士大夫。清初有较大成就的思想家几乎都对民族问题发表过意见。王夫之说：

> 夷狄之与华夏，所生异地，其地异，其气异矣。气异而习异，习异，所知所行蔑不异矣。
>
> 《读通鉴论》

他指出“夷狄”是与汉族不同的民族，有不同的民族习惯。汉族统治者之间“可禅、可继、可革，而不可使夷类间之”。[1] 从根本上否定了少数民族统治者有权参与中央权力的竞争。顾炎武也十分激烈地说：

> 有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国；仁义充塞而至率兽食人，人将相食，谓之亡天下。………是故知保天下，然后知其保国。保国者，其君其臣、肉食者谋之，保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。
>
> 《日知录》

实际上，这些思想意识如果不与现实生活中的赤裸裸的民族压迫和剥削同步，那么就很难令生活在社会底层的“匹夫匹妇”所理解、所认同。康熙中叶以后，由于社会相对安定，民间的民族意识在逐渐消融，只有那些孤傲的、沉浸在圣贤书中的士人，才会念念不忘驱逐鞑虏，恢复汉人政权。这点薪火，一直燃烧在不慕名利、有民族自尊的士人的心中。金庸把他放大为火炬，让帮会的英雄们把它高高擎起，而且，知其不可为而为之，鞠躬尽瘁，死而后已，以保持和发扬人间正气。这种思想与行为不是远离游民，而近于文天祥了吗？

---

〔1〕王夫之《船山丛书·黄书》。

从一些帮会的领袖人物的思想行为、英雄人格来看，他们也更像儒生、士大夫。像“可亲而不可劫，可近而不可迫，可杀而不可辱”的陈近南，他作为天地会的总舵主，为实现反清复明的宗旨，以天下为己任，仆仆风尘奔走于全国各地。他严格的操守，有点迹近于“愚”（如对台湾郑家的态度）。这正是提倡“忠义”的儒家思想长期熏陶的结果，而缺少原则意识的游民对这些感到很难理解。红花会总舵主陈家洛也是一名文武双全的士大夫形象，在江南他与乾隆皇帝的几次会见中，充分表现出其性格的多面性，但贯穿其中的还是士大夫意识。例如，陈与乾隆的第一次会面是在灵隐飞来峰下，二人谈诗抚琴，辩论人生出处。乾隆诱之以仕禄，陈峻拒之，并表示“与其残民以逞，不如曳尾于泥涂耳”。此时陈家洛简直就是一个既风流蕴藉，又狂放不羁的在野狂士。第二次是在西湖赏月。除了红花会的豪杰与清廷的侍卫较量之外，陈家洛与乾隆谈论《贞观政要》，发挥唐太宗的“水亦载舟，亦能覆舟”的道理，而且理直气壮地揭举黄宗羲在《明夷待访录》的《原君》中，对皇权专制社会皇帝自私自利本性与残民以逞行为的批判文字。这时陈家洛表现出的是一个坚持民本主义思想的儒生本色。第三次是在海宁陈世倌墓前及海滨；此时陈家洛的身份已为乾隆皇帝所知。他警告陈家洛，说红花会已经迹近叛逆，希望他们能够改弦更张。陈坚决表示“我们为国为民，所作所为，但求心之所安”。乾隆说将来剿灭红花会后可以免陈家洛一死。陈也针锋相对地说：“要是你落入红花会手中，我们也不伤害你。”这些正体现了“说大人则藐之”的儒家游说人主的风范。第四次是在杭州六合塔上会见乾隆，此时乾隆皇帝已经成为红花会的阶下囚，陈家洛向他挑明他本是汉人血统，并用儒家传统的忠孝观念、华夷之辨和建功立业的思想去说服他，还以兄弟之间的恺悌之情打动他，在红花会的软硬兼施之下，也在担心个人生命安危的忐忑之情的支配下，乾隆在口头上答应了与他们一起共举大事——把满人驱逐出关外，恢复以汉人为中心的统治。此时的陈家洛表现出皇权专制社会政治家的胆识和才略。可见这位红花会总舵主的思想意识、学识修养，乃至气质性格皆与游民不相干。他的种种表现呈现出的乃是一个具有叛逆思想与侠义

性格的士人的典型形象。如果我们把金庸武侠小说中的文学形象陈近南与陈家洛等，与乾隆之间清统治者所抓获的天地会领袖和成员如严烟、张破脸狗、赖阿恩、赖娘如、陈彪、许阿协、林功裕等人加以比较的话（他们多有审判记录在案），两者差别之大，判如天渊。后者多是小商贩、江湖艺人、游民等，其参加天地会的动机也多是要弄点金钱或保障行路安全、遇到困难有人协助之类（不排除这些人的口供有避重就轻、不肯交待实际动机之意）。现实中秘密会社的领导人的素质与金庸武侠小说中帮会领袖是无法比拟的。我们只能得出这样的结论，金庸小说中陈家洛、陈近南等不是现实生活的摹写，而是作家头脑中理想的产物，而且是带有文人士大夫色彩的。

这是金庸笔下的帮会，已经和郑证因笔下的帮会有了根本的差别。他们也有共同之处，也就是在不同程度上对于秘密会社的游民性质缺少认识，而是从不同的角度加以阐释，实际上是作了歪曲。

### 3. 又一个典型的游民形象——韦小宝

我们这里必须谈一下《鹿鼎记》的韦小宝的形象。他是自鲁迅先生的《阿Q正传》所塑造的阿Q之后又一个游民的典型。他确实是一个不打折扣的游民，他的妈妈是扬州丽春院的妓女，不知其父为谁，在扬州妓院长大成人，养成一派游民习气。由于偶然机遇被任命为天地会青木堂香主。他是一个福将，一生无往而不通。他打入清宫，受到康熙小皇帝的青睐，被封为一等公；被掳到邪教——神龙教的巢穴，反而被拔擢为地位仅次于教主与第一夫人的白龙使；后来到少林寺出家，又成为辈份最高的长老。这个单枪匹马的小流氓因为没有任何内在的约束和外在的规范，他可以随心所欲地去干，也可以随着机缘而变，因此，他的成功率极高。韦小宝独自办成功过许多大事，仅对老百姓有利的就有：手刃满洲第一勇士鳌拜，参与平定吴三桂的叛乱，打败罗刹入侵者，多次帮助江湖好汉摆脱困境等等。他还为康熙皇帝建立了许多功勋，而那些严谨遵守儒家的价值观念的人们却一事无成，哪怕他们有出众的武功和严密的组织团体。这是具有象征意义的。它说明在皇权专制主义体系内

部，和皇权专制对抗不能采取任何有原则的立场与手段。原则与规范只能带来失败。

天地会内的英雄好汉、特别是总舵主陈近南受到许多原则的束缚，既有儒家伦理，也有江湖道义。他有所为，也有所不为，这种戴着镣铐的奋斗最终不免要以失败的命运告终；韦小宝生在妓院，长在皇宫，用作者的话说：

> 妓院皇宫两处，更是天下最虚伪、最奸诈的所在。韦小宝浸身于两地之中，其机巧狡狯早已远胜寻常大人。

无论是在政治斗争中，还是人情世故中，他早已熟悉什么是应该做的，什么是不应该做的；什么是应该说的，什么是不应该说的；什么是做了，要加以宣扬的，什么是做了，要加以隐密的；什么是要大肆宣扬而不必去做的，什么是大肆宣扬了而必须去做的。这些界限失之毫厘，是会谬以千里的，而韦小宝却能掌握得恰到好处，应付裕如。金庸还设计了一套只属于韦小宝的武功——“神行百变”，这是逃跑功，也是他的处世术，虽然他还没有学精、学好，这可能是因为他还存在一份良知的缘故。韦小宝在深入了解皇权专制社会与官场黑幕的基础上，还擅长揣摩术，这是处理人际关系——特别是上下关系的一门艺术。

揣摩术是皇权专制专断制度的产物，它是皇权专制主义政治学的最重要的内容之一。韦小宝对此无师自通。他对康熙皇帝、皇太后、洪教主、洪夫人、乃至他的恩师陈近南、九难等人的喜怒好恶，都揣摩得特别到位、特别透彻。根据所揣摩到的心态，韦小宝会采取不同的对策，这往往是十拿九稳，万无一失的。先秦诸子里的韩非子就感慨过说动君主的难度之大，并为此写了《说难》和《难言》。为什么“难”?“难”就难在君主的内心很难揣摩，如其所说：“凡说之难，在知所说之心，可以吾说当之”。不知对方的心，便很难采取恰当的“说”（学理）以应付。那样重视揣摩术的韩非，最终也因对秦始皇和他周围的权臣内心揣摩得不够到家，而惨死在监狱之中。而韦小宝却一路成功，用康熙皇帝的话

说，他是“不学有术”的。毫无学问，又没有什么高强武功的小流氓，却懂得借助他人的武功为自己创造一切。这些就是游民朝思暮想的，如功名富贵、娇妻美妾、放纵自恣的生活而又不失江湖道义和朋友们的信任。《鹿鼎记》的结尾有点令人扫兴，韦小宝没有爬上权力的巅峰，而是“一家人同去云南，自此隐姓埋名，在大理城过那逍遥自在的日子”。这种向往离游民太远了，真有点士大夫气了。书中曾写到明末清初的思想家黄宗羲、顾炎武劝韦小宝抛开清统治者，自己做皇帝，这实际上是不可能的。韦小宝听了黄、顾等人的劝告之后，大吃一惊说：

> 我是小流氓出身，拿手的本事只是骂人赌钱，做了将军大官，别人心里已然不服，哪里能做皇帝？这真命天子，是要大福气的。

这也许是韦小宝最初听到此议时所引起的心理震动。实际上自汉代以来，每个朝代的开国创业之君多是游民出身。刘邦、朱元璋的出身人所共知，他们都属于带有流氓气的游民。本书的前面已经介绍了，五代十国之间的开国之君十有七八是兵痞、无赖、流浪汉。作者没有以让韦小宝做皇帝为小说的结局，也许是受到历史真实的限制，因为在康熙皇帝之后，很难嵌人一个“韦氏王朝”；也许这也正是韦小宝性格发展的结果。与一般不了解帝王生活而想过一下皇帝瘾的游民不同，他出入皇宫数载，又与皇帝十分接近，一度甚至不分彼此，从生活实践中他感受到“皇上也时时不快活。皇帝虽然威风厉害，当真做上了他也没有什么好玩”。除了没做成皇帝外，韦小宝确实实现了游民的最高理想。物质上的只有皇上才可比拟的享受（如七个老婆之类）。精神上做到显性社会的最高爵位（韦小宝封“鹿鼎公”，在封爵中属于第一级），隐性社会天地会的总舵主；正教——少林寺中辈份极高的长老，邪教——神龙教中地位仅次于教主和教主夫人的白龙使（后来还把教主夫人掳为自己的老婆）。这些许多是做了皇帝也达不到的境界。

韦小宝藉以克敌制胜的不是他有高深的功力，更不是靠江湖英雄的

道义，团结了一批生死兄弟，形成了强大的群体势力，可以一呼而百诺。他靠的是诸如欺骗说谎，窃听盗窃，哄骗讹诈，撒泼耍赖，溜须拍马，出尔反尔等等流氓手段。这些看似下流，但是它们也如煌煌典籍一样都是专制制度的产物，是皇权专制社会传统文化中最腐朽的一部分。当然，它们出现时还是顶着各种美名的。只要这种文化背景存在，韦小宝们还会一代代繁殖生长，而且，无往而不通。只要中国还没有全面进入现代社会，韦小宝们还会无往而不胜，甚至成为明星式的人物，受到"追星族们"的爱戴、尊崇。

有人说韦小宝是"中国人的镜子",[1]这种说法也不是没有道理的。因为他和阿Q反映了中国人的性格的某些本质方面。如果阿Q精神是具有国民性的话，韦小宝精神也是带有国民意识的某些特点的。如缺少原则性和适应环境的能力等。如果说阿Q这个形象所诉说的是中国人失败的一面的话，韦小宝这个形象所诉说的是中国人的成功的一面，虽然这种成功缺少现代性，也不值得令人赞美。

我们还应该看到金庸在塑造这个形象时突出了其"可爱"的一面(如果我们在现实生活中遇到了这等人，给人的感受更多的可能是"可憎")，这反映了作者也如传统的文人士大夫一样深感所属群体的懦弱，从而看到游民对于主流社会的叛逆乃至于反抗，由钦佩到羡慕，甚至有鼓励他人群起而仿效之意。作者似乎不太介意游民的手段，殊不知手段的进步才是社会文明进步的标志。

---

〔1〕见《侠之大者——金庸评传》。

# 结　语

诸位读者已经随着笔者走完对于游民、游民意识与中国文学——主要是中国通俗文学关系这个中心课题的枯燥而漫长的考察。因为笔者自觉得在这个及其相关的问题上还是有所得的，而且，我感到这些心得又都与中心课题有关，所以在论述中不免有枝蔓和文字拖沓之处，使读者感到琐屑和冗长。因此，我以为在即将结束这个考察时，有必要对考察的全过程作一个提纲挈领的说明，并对这个课题中应该探讨而在此书又未涉及或虽涉及但又浅尝辄止的问题向读者作个交代。以期对游民、游民意识问题感兴趣的人们能够开拓思路，向这个问题的深度和广度进军。

中国古代是宗法社会，主流社会中的每个人都是宗法网络中的一个点，人们都有自己的角色位置。生活在主流社会的人们在社会稳定时期，大多有安定的生活、固定的居处、稳定的收入，统治者把他们视为社会的柱石，因而，又称之为“石民”。在宗法社会中具有角色位置的人们，基本上是认同宗法制度在意识形态层面的表现——儒家思想的。

从西周初年至今，三千余年的宗法社会中，其具体的制度是有所变化的。这大体可以分为三个阶段。

第一，西周初至战国末年。这一阶段基本上是家国同构的，也就是说国家组织是两个“一体”的：宗子与国主一体，宗法网络与行政系统一体。周天子是姬姓的大宗宗子，也是天下共主。周天子把小宗分封为诸侯，诸侯在其受封之地立国，是为该国之大宗。诸侯再封其小宗为大夫，大夫立家，是为当地大宗。大夫封其小宗为士。其余庶枝远叶是当

地的自由民。可以说此时的“国”乃是放大的“家”。这时的行政管理与宗法统治是一致的。

第二，自秦汉到唐五代，这一阶段，宗法家庭结构与行政系统脱离。家庭豪门强宗的地主庄园役使与庇荫同宗和异姓小农，这些地主庄园往往是行政系统管辖不到之处，从而形成了皇权专制国家与地主豪强争夺对农民的统治权的局面，此时的宗法制度是与地主庄园的压迫剥削结合在一起的。行政的力量往往只作用于无豪门强族可依附的小门小户。

第三，自宋至近代，可称为家庭宗法制度。这是由同一个宗族的人组成的，族长一般由族人从有一定的地位的人中选出。此时的行政管理与宗法共同维系这个乡土社会。

这三个时期宗法网络的具体组织方法不同，但是它们却有一些共同点，例如血缘、地缘与职缘关系是同一的。同在一块土地上，从而构成了乡土社会；宗法网络带有很强的政府职能；宗法共同体对于其所属成员有着控制和保护的双重作用。在这种情况下，长期生活在宗法网络之中的人们养成了个性畏缩和缺少进取的心态。

随着人口的增长和社会的震荡，有一部分人从网络中脱离出来，成为游民。宋以前游民是旋生旋灭的，没有形成群体和独立的力量。宋代由于城市格局的变迁和商业的繁荣，给游民在城镇生存提供了机会，于是产生了活跃于城镇的游民群体。皇权专制社会中期以后，游民成为脱离现存社会秩序的最重要的群体。他们有着不同于主流社会人们的思想性格，我称之为游民意识。又由于教育的相对普及（与唐代和唐代以前相比），脱离了宗法网络的人群中产生了一批浪迹江湖的有些文化的人，我称之为游民知识分子，后世说的“江湖艺人”就是以他们为中坚的。这个群体在社会地位和生活来源不稳定上与游民大体相似，因此，他们的思想意识、群体性格与游民十分接近。可以把他们看作游民的情绪和思想的表达者。我们所说的游民文化，就是游民和游民知识分子共同创造的。

游民意识有四个特点：

（1）强烈的反社会性；

（2）在社会斗争中最有主动进击精神；

（3）注重拉帮结派，注重团体利益，不重是非；

（4）失去了宗法网络中地位的游民，同时在社会中也没有了角色位置，丧失角色位置的人们当然也就没有了角色意识。因此，由角色位置所决定的自我约束、文明规范以及社会生活必需的文饰统统没有必要了。游民意识往往表现出中国传统思想意识中最黑暗、最野蛮的一面，也就不奇怪了。游民意识构成游民文化的主体。

宋代是通俗文艺许多品种的产生与繁荣时期，如“说话”的话本、诸宫调、杂剧等。一些“江湖艺人”参与了通俗文艺作品的创作和演出，他们的经历与思想情绪不能不反映到艺术创作中去。因此，早期的通俗文艺作品有些就描写了游民的生活，并表达了游民情绪及其思想意识。如有关“水浒”、“三分”的故事，包括后来形成的《三国志平话》、《三国志演义》、《水浒传》等。我们所说的游民文化就包括了具有较为浓重的游民意识的通俗文艺作品。

具有浓郁游民意识的江湖艺人是通俗文艺作品的主要创作者和演播者，经过他们的加工或创作，文艺作品会有不同程度的游民意识的渗入。我们从“说唐”系列小说的演变便可以看出这一点，这个系列的小说之所以从单纯地记录历史演变成为英雄传奇，就是江湖艺人加工改造的结果。

由于通俗文艺作品普及面极广，因而，对于社会有着极广泛和深刻的影响。即使没有阅读能力的人们，也从看戏、听书中接受了这些作品所反映的思想意识。游民要面对社会、要向社会索取属于他们或不属于他们的财富，需要联合起来，形成有组织的力量。通俗文艺作品中所体现的游民意识、游民文化，对于游民组织化过程起了指导作用。他们从最简单的结拜，到结成秘密帮会，都在不同程度上受到了通俗文艺的影响。最有影响、规模最大、历时最久的秘密组织——天地会，其思想意识、组织方式、指导原则大多与这些通俗文艺作品有关。由游民组成的秘密会社，按照通俗文艺作品提供的模式活动。游民的秘密组织因其秘

密而富于传奇色彩，为通俗小说特别是旧、新武侠小说，提供了丰富的题材。

本书基本上按照下述的逻辑构思：中国古代社会的组织的特点导致游民和游民文化的产生，通俗文艺作品的发展与繁荣与游民、游民文化有着密切的关系；通俗文艺作品的游民意识及其对游民组织化过程的决定性的影响；游民的秘密组织的传奇性为现当代武侠小说提供了丰富的题材。这三段是总体结构，因为涉及问题多，其中也有枝蔓之处，但全书要揭示的核心问题只有一个，即游民文化与中国社会的关系。

我在这个课题中所提供的新论点包括以下诸方面。

（1）论证了游民、游民文化与中国俗文学的相互影响是客观存在的。过去研究者没有给予关注，本世纪初杜亚泉先生在《东方杂志》上著文指出，游民阶层在中国社会运动中的重要作用，但是他在文中没有涉及到游民与文学的关系问题，其所论的游民产生的原因及其在社会中的作用，也与笔者的意见有不同之处。笔者在1980年代末开始研究游民思想意识的特点及其形成的原因，因为游民介入社会运动固然对社会震荡很大，然而，我认为游民对于中国古代乃至近代社会影响最巨之处，乃在于其思想意识波及到其他阶层，在社会发展中起到滞后作用。我在考察这些问题时，其主要依据还是游民艺人所创作的通俗小说。这个研究成果写入了《中国流民》（原名《游民的理想与现实》，此名为出版社所改）之中，于1992年由香港中华书局出版。此后对这个课题又作了进一步探讨，写作了一系列有关于此课题的论文。如1994年，在《文学遗产》上发表的《〈水浒传〉的主导意识——游民意识》，1996年在《文史知识》发表的《被忽视的游民、游民文化与中国文学之关系》，1997年在《文学评论》上发表的《“说唐”系列的演变及其所反映的游民意识》等。

（2）古代的中国人在宗法社会中，按照个人与社会的关系可以分为“社会人”、“脱序人”、“江湖人”。“社会人”生活在占主流地位的宗法社会中，其思想意识大体上为宗法社会所规定；“脱序人”是指脱离了宗法社会秩序的人们，宋代和宋代以后主要是游民和流民，流民不能长时期“脱序”（长期“脱序”就成了游民），当游民久了，则思想心态自然

与“社会人”不同；“江湖人”，指“脱序人”进入了或组成了隐性社会——“江湖”。“江湖人”除了具备游民的思想心态外，还要遵守江湖的道义与规范。江湖艺人是“江湖人”的一部分，也是自宋代以来思想与行为独特的一个阶层。对于这个群体，人们很少研究。中国古代通俗文艺作品大多是江湖艺人创造的，这类作品在古代文学中占有很大的比重。过去，士大夫作家有人研究，民间文学有人研究，而对于同样也有许多作品传世的“江湖艺人”的研究则相对较为薄弱。有些研究者把他们笼统地归到民间，实际上中国古代社会的“民间”是以农民为主体的。农民的思想性格没有脱离主流的思想意识，而“江湖人”属于游民范畴，他们的思想性格确实与农民有很大差别。这在一些游民意识浓厚的作品中确有表现，例如《水浒传》中的主导思想就不是什么农民的思想意识，而是游民的思想意识。把这些作品与反映农民意识的民间故事、民间传说一比较，其分别立判。在本书中笔者以《水浒传》、《三国志演义》、《说唐》所反映思想的意识为例，描述了游民思想意识的独特性。

(3) 中国文学的研究、特别是中国古代文学的研究，绝大多数都停留在文本上，实际上文艺作品的社会效应问题更为重要，在我们这个强调文艺“教化”作用的民族里更应该是这样。通俗文艺是为市场服务的，江湖艺人最关注市场效应，努力把更多的观众召唤到文艺市场上来，所以通俗文艺的观众与听众面是极大的；通俗文艺既然是市场化的，其竞争也是很激烈的，每个江湖艺人都要千方百计地提高自己的技艺、加强艺术的感染力，使艺术打入观众的心灵，观众才能心甘情愿地掏出自己的金钱。感染力强，接受面广，决定了通俗文艺对民众的影响是极其巨大的。民众是社会运动的主体，受到文艺作品的影响的民众自然会把从通俗文艺那里得到的知识带到社会生活和社会斗争中去。这种影响是不可忽视的，有时甚至促进或拖住了历史的进程。中国古代通俗小说、通俗戏曲和曲艺有着广大的听众群、观众群。他们不仅被动地“听”和“观”，有时他们还要参与演播或演出，因此，通俗文艺中的思想意识是通过多种渠道、以极其强大的势头打入广大民众的头脑里，融

入到血液中。他们关于社会和历史的知识也多来自通俗文艺作品，他们据此行事，特别是在从事社会与政治活动时，往往要根据通俗文艺作品提供的范式。这就是我说的“生活很像戏”的原因。

（4）宋代“说话”对于中国古代通俗小说的发展有极大贡献，这不单纯表现在艺术形式上，作为“说话”底本的话本小说，在题材上也有新的开拓——扩大了小说的表现领域。江湖艺人们自觉地把反映游民生活（即所谓“朴刀杆棒”的题材）和表现游民理想（即所谓“发迹变泰”的题材）引入通俗小说和戏曲，并在其中形成引人注目的两大类。很值得注意的是，江湖艺人把这两个类型的作品提出来去指导创作和规范已有的作品。这种分类也影响了后世的通俗文学的创作。《水浒传》就可以说是“朴刀杆棒”和“发迹变泰”两者结合的产物。“朴刀杆棒”、“发迹变泰”成为后世江湖艺人演说评书内容的一个范式。《说唐》、《三侠五义》、《施公案》、《彭公案》、《三侠剑》、《英烈传》都是这类作品的发展。

（5）在对江湖艺人创作中的游民意识深入分析的基础上，笔者对《水浒传》、《三国志演义》的主题、思想倾向、人物的典型性作出了一些新的阐释。指出这些作品经过江湖艺人最初的创作和他们的多年的演播，已经成为游民意识的载体。特别是《水浒传》，它比较全面地反映了游民的思想性格及其各种社会要求与人生的向往，成为江湖绿林的百科全书，后世的游民武装反抗也多取法于这两部作品，横冲直撞的李逵为“脱序人”所羡慕，《三国志演义》中的“桃园三结义”更是游民们联合的榜样。关公的“义气”则成为“江湖人”的最高的道德典范。

（6）笔者尝试着打通文学、社会史和社会学的研究。对于游民这个阶层，史学家、社会学家没有给以足够的关注，特别是游民群体在社会变革中的作用更是为人们所忽略。实际上自五代十国以来，改朝换代的大动乱中游民起了举足轻重的作用。社会动乱给生产经济带来巨大的破坏，而在社会动荡中很多游民能够改善自己的社会地位、“发迹变泰”。这种情况最能引起后世游民的歆羡，江湖艺人把这些故事编成通俗文艺作品在广大民众中流传。这些作品中的游民意识、游民文化必然在全民

中散播开来。那些“发迹变泰”游民的际遇也引起其他阶层的羡慕，游民意识本来只是属于游民阶层的，随着通俗文艺作品的普及，它也影响到全民，从而导致游民意识的泛滥。

(7) 此书中，笔者在一些与游民和游民意识相关的具体问题上提出了自己的意见。本书所论述的中心课题——游民文化与中国社会和中国文学的关系，是没有引起史学家、文学史家充分关注的，因此与之相关的一些问题，如中国古代社会组织的特点，游民与社会秩序，游民意识与游民知识分子等等，也同样没有被研究者充分关注。许多与中心课题密切相关的问题没有现成的结论可以采摭，都要笔者自己去探讨研究。有些问题虽曾有人研究，但出发点不同，也很难从中得到借鉴。笔者在这些问题中，沉浸既久，也稍有心得收获。其中较有心得的包括下列诸问题：“脱序”的群体在社会中的作用，对游侠“脱序”心态的分析，城市建构的变化对人口构成的影响，“朴刀”、“杆棒”的演变及其象征意义，对于“侠”的本义的理解，对于“义”与“义气”的分析，对于历史演义小说演变中江湖艺人的作用，英雄崇拜对于通俗文艺作品普及的影响，关羽崇拜的形成与原因，天地会中的“西鲁神话”和木杨城之谜的真实内涵，天地会活动对戏曲的模仿，新旧武侠小说中对于帮会生活的描写等等。在这些问题上都有一些与时贤不同的见解，虽然不能说前人的探索对我毫无启发，但本书中所论证和描述的主要问题还是我个人的思考的结果。

(8) 本书虽然长达50余万字，但也不可能把所有的关于游民文化与中国文学关系全部论述到。例如除了《水浒传》、《三国志演义》和“说唐”系列以外的具有游民意识的通俗文艺作品就很少提到；天地会中诗歌所蕴涵的游民意识及其在天地会戏剧化活动中所起到的作用，近代游民会党运动的高涨与游民意识的广泛传播等问题，没有作深入的探讨；特别是近百年来人口激增，游民达到数千万之多[1]，游民意识泛滥及其对其他阶层和知识分子的影响根本没有涉及，而这个影响确实是存在

[1] 见毛泽东《中国农民中各阶级的分析及其对革命的态度》。

的。鲁迅在他的许多杂文中针对知识分子游民化问题作过深入的分析，对那种以无原则为特征的游民意识（鲁迅称之为流氓意识）作过极有力的抨击；现代知识分子受到游民意识的影响，这一点也反映到他们的文艺创作之中，甚至在思潮演变、社会运动中也有所表现，因为它们属于现实问题，不在我的研究范畴之内，所以本书尚不可能作系统论述；另外，自宋代以来作为游民意识对立面的文人士大夫意识的特征则没有考察，而文人士大夫意识在社会动荡之际往往不能及时应变，它力图抵制游民意识，但是经过交锋往往是以败北告终；游民意识对于主流意识、士大夫意识往往有一种不易觉察的消解作用等等。这些问题也多是有趣并富于教益的课题，而且每个课题都有极深厚的蕴涵，今后如有可能，还会对这些问题加以探讨。

(9) 游民、游民文化的课题必将超出文学的范畴，作为一个社会问题或作为一个思想运动史中的问题为人们所关注。中国文化有一种先天的非规范性，而游民文化把非规范性推到了极端，它是与“法治”冰炭不能相容的，因此关心中国发展和现代化的人们，不能不考察游民给社会的发展造成的负面效应。游民是人口激增、社会转型、经济停滞或滑坡、规范堕败等情况下必然产生的社会问题。现在虽然不存在生产滑坡的问题，但是人口暴涨、社会转型也是当前面临的社会现实。特别是十年浩劫当中，对传统意识和规范生活的肆意破坏，它们也是导致游民与游民意识的泛滥的诱因，使之成为困扰社会的巨大问题。游民意识也会通过通俗文学、通俗文化的渠道渗透到各阶层去，从而对人们发生影响。因此，从各个角度考察和研究游民与游民文化的问题，作出应有的对策，不仅十分必要，而且也应该提上日程了。

# 游民政治

黄远生

一游民政治之由来

二游民政治之现象

三袁大总统之游民政治

吾国数千年之政治、一游民之政治而已。所谓学校，所谓选举（古之官之制），所谓科举，皆养此游民使勿作祟者也。游民之性，成事则不足，而败人家国则有余，故古者之所谓圣帝明王贤相名吏也者，尽其方法而牢笼之，夺万民之肉食而豢养之，养之得法则称治世；养之不得法，则作祟者蜂起矣。

古论秦之所以亡，谓其驱除游客，故六国之徒客宾众，复起而作乱，此其人殆知社会学者也。游客之变相，为暴君污吏豪猾巨蠹，或强盗乞丐；其在今之变相，则所谓官僚与政客者也。大抵专制之制、家庭之制，或虐人以为食，或仰人以为食，故最能丛生游民。而法治之国第一要义，在人人有自治之能力，养于其业，不养于无义与无耻、及一切不相当之财。故夫自治之国，自养而养人，谓夫群生相资也。游民之世，相率而食人而已。国体虽异，形式虽异，其为游民则一也，其为食人则一也。乃至一切法制与法治国同，一切名目与法治国同，而在彼则为政客为官吏，在我国则为游民者自若也；在彼则为自养而养人，在我则为相率而食人者自若也。何则？彼之官吏与政客大都生利者也，在我则大都食国家将亡之唾余，不生利者也。游民唯一之希望在于官，故自古皆以做官为唯一不二法门，谓官愈多者食人则愈多也。以平民之无识，虽更百年或数百年，以不堪于饥饿之故，乃不得已而革命。然至改

朝易姓、不过去一班旧食人者，而换取一班新食人者，以丧乱之后，人物凋丧，百姓得稍休息，即亦不与此食人者为难。故每一革命辄少得百年休息，或数百年休息，及至不能休息，则又复起而革命。故伤心之言曰：吾国之大，乃其人物不过盗与丐之二种，二十四部历史则盗丐与盗丐相斫之历史而已。

若夫今日民国义士之起而革命，则其微言大义，与古悬绝，宜其国本大定，面目一新。然以历史之根性太深，而义士之主持者过少，遂令今日乃有社会革命之说。夫社会之革命之说何自起？以革命之目的，本在除去贪官污吏，即一切之为盗为丐者。而今则官僚之侵蚀如故，地方之荼毒如故，且有发生一种政客阶级，尤为不驴不马、不盗不丐，法纪荡然，风俗凋敝故也。革命之目的、岂徒曰去皇帝而代以大总统；去督抚而我代为都督；去亲贵而我代为国务员；去军统标统而我代为师长旅长；去旧日之司官而我代为主事佥事；去彼之所谓藩台臬台粮道运使，而我代为民政长财政长司法长及种种长；去彼之所谓翰林举人进士者，而易以理事参事干事乎？然吾视今日之现象，不过将晚清末年奔竞豪侈之习与东京留学生会馆放纵暴乱之状态，誊摹一副写本，而即为今日之现象。以此言治，诸君诸君，亡国之罪非他人矣。此无他，游民政治故也。

夫以数千百年之官吏科举之毒，固已驱全国为游民矣。自国人粗解“维新”二字以后，士习益浮，风俗大坏，游民之变相，有一种人号曰“新党”。昔之立宪党者其中能自树立，及作官而有廉能之声者绝少概见，其多数则高谈阔论，嗜进无耻，骗取不义之财，运动无名之禄。谈佛吟诗，即为利薮；巧取豪骗，负为天才。最近十年来之被新学家之毒者，遍地皆是。至如革命党，宜若不饮贪泉矣。今年上海反对□□□党，攻击□□阴事，事当不实，辨自有词。而袒□□者乃为之辨曰：往年革命党骗取满洲大官之钱，自是常事，庸足齿数。革命党应否骗钱，另是一问题，而其词气之流露，乃觉革命党遂不必讲廉节者，夫吾国之以廉节为废物者已多，奈何复扬波而助流乎！

袁总统者天才乎，阅历乎？吾不得而知之也。自其在满洲时代得势

以来，即惯以收养游民为得策。鸡鸣狗盗之士，天下以袁门为最多。顽固党相聚而语，辄谓鸿章之用人，不过下及买办市侩；袁世凯之用人，乃并男盗妇娼者而亦用之。此言亦自有半面之真理。故袁氏盛时，感戴其恩德者，满坑满谷。民国既立，而袁氏之心理自若。彼以为天下之人，殆无有不能以官或钱收买者，故其最得意之政策，在宠人以勋位。以上将中将少将种种，其他或以顾问、或以赠与、或以其他可以得钱者之种种。今袁公之策验与不验，吾羞言之。窃谓此种政策，即明效大验，固非国家之福，抑决非袁公之福。夫袁公之意在消纳反对，试问反对消纳之后，袁公之意，果欲何为？且此策利用之于满清时或可，利用于今日民国，谓遂能相率为袁氏之徒，吾不信也。故吾人一方面警告袁总统勿惯用此等恶辣政策，一方面在警告今日社会之贤者，勿自甘为游民，而为人所利用也。夫必有独立之生计，而后其人乃能独立自尊，然生计之道，在勤俭而寡欲，故夫哲人有言，寡欲者改革家之要素。今之社会、第一当去奢存朴，第二在独立生计，第三益以必要之道德，第四独立自尊。今之高谈以实业养民者，且先自自立生计始；今之高谈改革社会者，请先自独立自尊始。

民国元年十二月二十六日《少年中国周刊》

（此文系袁伟时先生提供，谨于此致谢）

# 中国政治革命不成就及社会革命不发生之原因

杜亚泉

贵族政治（或君主政治）变为平民政治（或民主政治）；专制政治变为共和政治（或立宪政治），谓之政治革命。经济制度之社会变为劳动制度之社会；私有财产之社会变为公有财产之社会，谓之社会革命。凡此革命之发生与成就，皆有所以使之发生、使之成就之故，非可以模拟而企图之也。若以模仿之故，企图革命，则其革命或不能发生，或发生而不能成就。吾人苟于欧洲之政治革命、社会革命，考其所以发生所以成就之故，则我国政治革命之所以不成就、及社会革命之所以不发生其原因可以了然矣。

凡一事实之发生与成就必以智识与势力为基础。例如吾人食一苹果，必先有苹果可食之思想，而后举手以摘之。夫知苹果之可食，智识也；能举手以摘苹果，势力也。二者合、而其事乃实现。若仅知苹果可食，而不能举手以摘之，是有智识而无势力；或能举手以摘苹果，而不知苹果之可食，是有势力而无智识，二者不相合，虽三尺之童，知其事之不能实现矣。欧洲之政治革命、社会革命其所以使之发生、使之成就者即智识与势力之结合体也。然则其智识与势力如何结合，固吾人所当考求者也。

原始社会之人类，各自劳动以谋生活。其武力之优秀者，渐渐占势力于社会，成贵族阶级。而智力之优秀者，又凭藉其智识，以自奋于社会之间，成智识阶级。贵族阶级欲以其势力支配社会，不能不有智识之为之辅；知识阶级欲以其智识支配社会，不能不有势力以为之用。于是为贵族者亲师重道、以吸收智识，是谓贵族阶级之智识化；有智识者亦

取得权位、具有势力，是谓智识阶级之贵族化。二者相结合，而第一期之文化始成就。当其盛也，明良相继，文化蒸蒸日上，我国五帝三王之治，汉唐宋明之开国或中兴、罔不由此。希腊、罗马之全盛时期亦然。此期之文化为武力的势力与智识结合而产生为贵族阶级的文化，常带有贵族的色彩。以贵贵、尊贤，尚礼仪，重门阀为其标徵。

第一期文化始成就时，社会为治者及被治者之二阶级所组织。贵族阶级与智识阶级结合为治者阶级，劳动阶级为被治阶级。未几，而劳动阶级之勤勉且善于贮蓄者，渐渐积有财产，翘出于劳动阶级之上。渐至舍其劳动，专事营殖财产，以生活于社会，是为财产阶级。又智识之流布渐广，多数之智识阶级不得不降而处于被治者之地位。既无财产，又不劳动，穷屈在下，杌陧不安，是为支持第一期文化之难题。在欧洲社会此一部分之智识阶级，以其时政治上之地位转变无定，乃改换方向，弃其政治生活之希望，专事研究文艺。政治家亦以此为收拾人心之计，创设大学校、学士院以奖励之。科学遂因此发展，发明家辈出，能以所研究之结果应用于社会，以殖产兴业，是为智识阶级之财产化。财产阶级以营殖财产所须于科学智识者甚多，故求学者日众，是为财产阶级之智识化。二者相结合而主张人权、表扬民治，发生第二期文化。依其财产的势力，在政治上与武力的势力抗争。于是旧时治者阶级所占有之政治权渐渐失堕而落于彼等之手。或仅仅以协调之方法，让其政权之一部分，以保其残余之势力，是即所谓政治革命。经此革命以后，第二期之文化乃成就。欧洲近世史之文化即第二期之文化也。此期文化为财产的势力与智识结合而产生为财产阶级的文化，还有财产的色彩，以自由、平等、尊权利、重科学为其标徵。

第二期文化成就以后，社会为支配者与被支配者之二阶级所组织。财产阶级与智识阶级结合为支配阶级，劳动阶级为被支配阶级。然因经济竞争之剧烈，物质文明之发达，财产势力集中于少数人之手，多数有财产有智识之中等阶级，或失其财产、或虽有仅少之财产不足以维持其生活，乃不得不投身于劳动界，是为智识阶级之劳动化；劳动阶级中亦因教育普及，得有几许之智识，促醒其自觉，是为劳动阶级之智识化。

二者相结合，乃鼓吹人道，主张公产，依其劳动的势力在生产上及政治上与财产的势力抗争。英美诸国方以协调之方法，使财产的势力与劳动的势力和互相维持。而就世界大势观之，则社会革命之进行已足惊心骇目。现时第三期之文化能否成就，尚未敢豫言。而二十世纪之社会必大受此文化之影响，固无可疑也。此期文化为劳动的势力与智识结合而产生。为劳动阶级的文化，带有劳动的色彩，以泯除贵贱贫富之阶级，实行自由平等，尊重劳动，爱好和平，为其标徵。

就社会进化之大势言，由第一期文化发展为第二期文化，更发展为第三期文化，是为普通之顺序。但因各国社会情状不同，进化之方式亦不一。例如俄国以财产阶级不发达之故，智识阶级自贵族阶级出，直接与劳动阶级结合。遂越过政治革命之途径，即发生社会革命。又如德国政治革命尚未成就，贵族阶级与财产阶级以劳动阶级勃兴之故，遂互相结合，与劳动阶级对抗。此次大战德国立于主动者之地位，即因贵族阶级与财产阶级鉴于自己势力之渐次减弱，故欲与外国开衅，藉以扩张其势力。则而其结果卒由劳动阶级之排斥军国主义，发生社会革命。至于日本，虽国会成立，宪法发布，已三十年之久。然君主握大权，贵族军阀操纵政治，势力未尝稍替。明治维新之伟业，即为贵族阶级与知识阶级结合而成。表面上为第二期文化之速成，实际上为第一期文化之复振。更观我国，则辛亥革命以后，吾人方窃窃私幸以为第二期文化从此成就矣。乃八年以来祸乱相寻，吾人平心静气以观察之，方知吾国此时非第二期文化之进行，而为第一期文化之堕落。吾人既述欧洲社会进化之迹，吾人将借镜返观以论列其原因矣。

吾既言多数之智识阶级穷屈在下，杌陧不安，为支持第一期文化之难题。吾国殆可谓善于解决此难题者。其最暴戾之法，即秦始皇之焚书坑儒是也，其稍和缓之法则用廷对、射策、选举（旧义）、制科及其他类似之方法以诱引之，使其不断绝政治生活之希望。智识阶级既为所诱引，人数愈多，智识之程度愈低降。除美术的文字以外，无他技能可以生活。少有财产者，安坐徒食，无营殖之能力；无财产者，除少数为精神的劳动外，殆无有能为筋肉的劳动者。故与财产阶级、劳动阶级均格格不相人，此为过剩的智识阶级。又劳动阶级中亦因生齿过繁，天产不

辟，产出过剩的劳动阶级，即现无劳动之地位，或为不正则之劳动者。例如我国之兵即此过剩的劳动者之一种。他如地棍、流氓、盗贼、乞丐之类，亦属之。此等过剩的劳动阶级，即游民阶级。其势力在我国亦甚伟大。有时与过剩的智识阶级之一部分结合，与贵族阶级之势力抗争。秦始以后，二十余朝之革命，大都由此发生，惟革命以后，彼等辄贵族化，复建设贵族政治，于社会组织无所更变。故此等革命非政治革命，亦非社会革命，只可谓之帝王革命而已。此阶级之势力与智识结合，亦产生一种文化，可谓游民阶级的文化。带有游民的色彩，即尚游侠、喜豪放，不受拘束，不治生计，嫉恶官吏，仇视富豪，为其特徵。此文化自战国以来，至于今日逐渐发达。以时期言可为吾国第二期文化。然此非社会正常之发展，不过为第一期文化之病变，人可称为病的第一期文化。

我国社会中贵族文化与游民文化常为矛盾的存在，更迭盛衰。即贵族文化达盛时，社会沉滞腐败，则游民文化起代之，游民文化过盛时，社会骚扰紊乱，则贵族文化起而代之。此历史上循环之迹也。辛亥革命虽由欧洲第二期文化传播于吾国而起，然欧洲之政治革命，既由财产阶级发生，而吾国之财产阶级大都不解立宪共和为何物，初未尝与闻其事，提倡之者为过剩的智识阶级中之一部分，加入者为过剩的劳动阶级中之兵。事实上与从前之帝王革命无稍异，其模拟欧洲之政治革命者，不过中华民国之名称、及若存若亡之数章约法而已。革命以后，名义上不能建设贵族政治，实际上握政权之官僚或武人大率为游民首领之贵族化者。政治革命之不成就决非吾人所能讳言。或谓吾国政治革命不成就将来或如俄德已事，超越政治革命，发生社会革命。然欧洲之社会革命，其基础于哲学上之思想，既深且远，其关于生产上、政治上之运动方法，又甚周备，即吾国之智识阶级中亦罕能言之，劳动阶级中更无从得此智识，其不能发生自无疑义。即使在较近之未来中，或有企图此种革命者，亦必出于非劳动出身者之所模拟，政治革命可以模拟，社会革命安有不可以模拟者，惟自欺欺人，有害无益。亦必与今日之模拟政治革命相等，于文化上必毫无价值。吾国今日尚辗转于贵族、游民二阶级之势力中而不能自拔，第一期文化之病的现象尚无治疗之方法。文化之进行后于欧洲诸国者既一二百年，断无一蹴即至之理。若今后之智识阶

级犹不肯断绝其政治生活之希望，不置身于产业阶级、劳动阶级中，以与之结合，而惟与贵族化之游民为伍，则贵族势力与游民势力将日益膨胀而不可制。何政治革命、社会革命之可言，文化之堕落，智识阶级不能不尸其咎矣。

抑智识阶级所以不能与产业阶级、劳动阶级结合者，不尽因智识阶级不肯断绝其政治生活之希望，不欲与之结合也。近时智识阶级中之一部分，其倾向亦已渐变。如退职之官僚，革命之伟人，因厌倦政治投身于实业界者，固未尝无人，贫寒之士，欲得一劳动职业以糊口者，亦所在多有。而形势终觉扞格者，则以感情不融洽，性情不适宜也。吾国之财产阶级、劳动阶级历史上受贵族之剥削，为游民所蹂躏也久矣。故其对于贵族与游民畏之若虎狼，恶之如蛇蝎，已成习惯的心理。而智识阶级者达则与贵族同化，穷则与游民为伍，故彼等之嫉恶之，与贵族游民相等。且以嫉恶智识阶级之故，遂有并智识而嫉恶之者。（记者曾见一商人在群众中声言，谓天下最坏者为读书人，又闻一农人言，吾乡中决不愿设学堂。以往事证之，吾乡中苟有一识字之人则乡民无不受其累者。其嫉恶如此)。阶级感情之违反，已非一时所能消融。更就性质言之，则差异益甚。吾国之智识阶级向来生活于贵族文化及游民文化中，故其性质，显分二种。一种为贵族性质，夸大骄慢，凡事皆出以武断，喜压制，好自矜贵，视当世之人皆贱，若不屑与之齿者。一种为游民性质，轻佻浮躁，凡事皆倾于过激，喜破坏，常怀愤恨，视当世之人皆恶，几无一不可杀者。往往同一人也，拂逆则显游民性质，顺利则显贵族性质。或表面上属游民性质，根柢上属贵族性质。以此性质治财产必至于失败，以此性质任劳动，必不能忍耐。故吾若不改良此性质，则虽欲置身于财产阶级或劳动阶级中亦决不能容。现时学校教育，苟求其适应于社会；则对于青年学生当以尽力淘汰此二种恶劣之性质为要。若使带贵族性质之老师宿儒、带游民性质之少年新进，任教育之事，聚讼一堂，互张其劣性，以传播于社会，则社会对于智识阶级之感情愈恶，其受嫉恶也将愈甚矣。

摘自《东方杂志》十六卷第四号

# 引用书目


1 《十三经注疏》 中华书局 1980 年影印本
2 《诸子集成》 上海书店 1986 年影印本
3 《史记》 中华书局 1959 年排印本
4 《汉书》 中华书局 1962 年排印本
5 《后汉书集解》王先谦 商务印书馆 1959 年排印本
6 《三国志》 中华书局 1959 年排印本
7 《旧五代史》 中华书局 1976 年排印本
8 《新五代史》 中华书局 1974 年排印本
9 《宋史》 中华书局 1977 年排印本
10 《元史》 中华书局 1976 年排印本
11 《明史》 中华书局 1974 年排印本
12 《罪惟录》查继佐 浙江古籍出版社 1986 年排印本
13 《宋会要辑稿》徐松 中华书局 1957 年影印本
14 《鸡肋篇》庄绰 中华书局 1983 年排印本
15 《东京梦华录》孟元老 古典文学出版社 1956 年排印本
16 《都城纪胜》灌园耐得翁 古典文学出版社 1956 年排印本
17 《西湖老人繁胜录》西湖老人 古典文学出版社 1956 年排印本
18 《梦粱录》吴自牧 古典文学出版社 1956 年排印本
19 《武林旧事》周密 古典文学出版社 1956 年排印本
20 《南村辍耕录》陶宗仪 中华书局 1959 年排印本
21 《万历野获编》沈德符 中华书局 1980 年排印本
22 《江湖丛谈》连阔如 当代中国出版社 1995 年排印本
23 《蒙元入侵前夜的中国日常生活》［法］谢和耐 江苏人民出版社 1995 年版
24 《宋文鉴》吕祖谦 中华书局 1992 年排印本
25 《元文类》苏天爵 清光绪己丑刊本

26 《全明文》第一册 上海古籍出版社 1992 年排印本
27 《中西皇权专制社会比较研究》马克垚 学林出版社 1997 年版
28 《中国皇权专制社会形态研究》胡如雷 三联书店 1979 年版
29 《宗周社会与礼乐文明》杨向奎 人民出版社 1992 年版
30 《欣然斋史论集》李亚农 上海人民出版社 1962 年版
31 《天地会起源研究》赫治清 社会科学文献出版社 1996 年版
32 《中国帮会三百年革命史》刘联珂 河北人民出版社 1990 年版
34 《中国秘密社会史》[日] 平山周 河北人民出版社 1990 年版
35 《陶成章集》陶成章 中华书局 1986 年排印本
36 《中国帮会史》帅学富 香港现代出版公司 1969 年版
37 《中国秘密社会》蔡少卿 浙江人民出版社 1989 年版
38 《中国地下社会》秦宝琦 学苑出版社 1994 年版
39 《会党史研究》 学林出兵社 1987 年版
40 《中国的社与会》陈宝良 浙江人民出版社 1996 年版
41 《近代中国帮会内幕》徐俊元 群众出版社 1992 年版
42 《中国民众宗教意识》侯杰、范丽珠 天津人民出版社 1994 年版
43 《流氓的变迁》完颜绍元 上海古籍出版社 1993 年版
44 《中国流氓史》陈宝良 中国社会科学出版社 1993 年版
45 《〈水浒传〉与中国社会》萨孟武 台北三民书局 1970 年版
46 《中国小说史略》鲁迅 人民文学出版社 1973 年版
47 《中国人口发展史》葛剑雄 福建人民出版社 1992 年版
48 《中国农民变迁论》孙达人 中央编译出版社 1996 年版
49 《田园诗与交响曲》秦晖、苏文 中央编译出版社 1996 年版
50 《周代宗法制度史研究》钱杭 学林出版社 1991 年版
51 《西周史》许倬云 三联书店 1994 年版
52 《美国与中国》[美] 费正清 商务印书馆 1989 年版
53 《录鬼簿(外四种)》 上海古籍出版社 1978 年版
54 《朱元璋传》吴晗 三联书店 1980 年版
55 《明清时期的两湖移民》张国雄 陕西人民教育出版社 1995 年版
56 《移民与中国》葛剑雄、曹树基、吴松弟 香港中华书局 1992 年版
57 《明清徽商与淮扬社会的变迁》王振忠 三联书店 1996 年版
58 《选举社会及其终结》何怀宏 三联书店 1998 年版

59 《徽商研究》张海鹏、王廷元　安徽人民出版社 1995 年版
60 《东京研究》周宝珠　河南大学出版社 1992 年版
61 《洪门志》朱琳　河北人民出版社 1990 年版
62 《海底》李子峰　河北人民出版社 1990 年版
63 《天地会》第一至七册　中国人民大学出版社 1980 年以来陆续出版
64 《近代秘密会社史料》萧一山　国立北平研究院 1935 年排印本
65 《民国时期的土匪》[英] 贝思飞　上海人民出版社 1992 年版
66 《士与中国文化》余英时　上海人民出版社 1987 年版
67 《五代十国史研究》郑学檬　上海人民出版社 1991 年版
68 《中国家族谱纵横》刑永川　广西教育出版社 1993 年版
69 《中国游侠史》汪涌豪　上海文化出版社 1994 年版
70 《中国武侠史》陈山　上海三联书店 1992 年版
71 《宋明家族制度史论》徐扬杰　中华书局 1995 年版
72 《中国家族制度史》徐扬杰　人民出版社 1992 年版
73 《宗法中国》刘广明　上海三联书店 1993 年版
74 《中国民间秘密语》曲彦斌　上海三联书店 1990 年版
75 《廿二史札记》赵翼　中华书局 1984 年版
76 《国史旧闻》第二、三分册　陈登原　中华书局 1980 年版
77 《李觏集》王国轩点校　中华书局 1981 年排印本
78 《下学集》李洵　中国社会科学出版社 1995 年版
79 《话本小说概论》胡士莹　中华书局 1980 年版
80 《明代小说四大奇书》[美] 浦安迪　中国和平版社 1993 年版
81 《说书史话》陈汝衡　作家出版社 1958 年版
82 《宋代说书史》陈汝衡　上海文艺出版社 1979 年版
83 《戏曲小说研究》叶德均　中华书局 1979 年版
84 《〈水浒传〉的来历、心态与艺术》孙述宇　台北时报文化出版事业有限公司 1981 年版
85 《水浒传资料汇编》马蹄疾　中华书局 1980 年版
86 《中国通俗小说书目》孙楷第　作家出版社 1957 年版
87 《伦敦所见中国小说书目》柳存仁　文献出版社 1982 年版
88 《三国演义丛考》周兆新　北京大学出版社 1995 年版
89 《中国的宗族与戏剧》[日] 田仲一成　上海古籍出版社 1992 年版

90 《耐雪堂集》王利器 中国社会科学出版社 1986 年版
91 《三国演义与民间文学传统》［俄］李福清 上海古籍出版社 1997 年版
92 《元人水浒剧研究》刘清之 三联书店（香港）1990 年版
93 《元剧斟疑》严敦易 中华书局 1960 年版
94 《〈水浒传〉的演变》严敦易 作家出版社 1957 年版
95 《人欲的解放》陈东有 江西高校出版社 1996 年版
96 《中国戏曲观众学》赵山林 华东师范大学出版社 1990 年版
97 《三国志平话》 中华书局上海编辑所 1959 年排印本
98 《新编五代史平话》 中华书局上海编辑所 1958 年排印本
99 《宣和遗事》 江苏古籍出版社 1993 年排印本
100 《水浒全传》 四川文艺出版社 1990 年排印注本
101 《三国志通俗演义》 上海古籍出版社 1980 年排印本
102 《明成化说唱词话丛刊》 文物出版社 1979 年影印本
103 《隋史遗文》袁于令 北京大学出版社 1988 年排印本
104 《唐书志传》 中华书局《古本小说丛刊》1991 年影印本
105 《隋唐演义》褚人获 上海古籍出版社 1987 年排印本
106 《徐文长先生评隋唐演义》 巴蜀书社 1995 年排印本
107 《说唐》 中华书局 1996 年排印本
108 《兴唐传》陈荫荣 中国曲艺出版社 1984 年版
109 《忠义响马传》马连登 工人出版社 1987 年版
110 《永庆升平》姜振名、哈辅元 荆楚书社 1988 年排印本
111 《英烈传》赵景深、杜浩铭校注 上海古籍出版社 1981 年排印本
112 《大明英烈传》张鸿声 群益堂 1986 年排印本
113 《朱元璋演义》段少舫 中国曲艺出版社 1982 年排印本
114 《三侠五义》石玉昆 安徽人民出版社 1980 年排印本
115 《青红帮演义》 北京师范大学出版社 1996 年版
116 《江湖恩仇记》金庸 明报有限公司 1975 年版
117 《鹿鼎记》金庸 明报有限公司 1975 年版
118 《元曲选》臧晋叔 中华书局 1958 年排印本
119 《社会学》［美］罗伯逊 商务印书馆 1994 年版
120 《中国大百科全书·社会学》 中国大百科全书出版社 1991 年版

# 后　记

关于游民、游民文化的研究与写作，从1988年到今天总算告一段落，这就是奉献给读者的这部近50余万字的《游民文化与中国社会》。在《绪论》中，我提到激发我对此问题兴趣的是鲁迅先生的《阿Q正传》，可是最初写作这部书时，却选定以古今通俗小说和游民、游民文化、游民组织的关系作为考察问题和写作时的贯穿线索（最初的题目设定为《中国通俗小说与天地会关系的研究》）。之所以如此，其原因在于我是从事古典文学和古代文化关系研究的，我的研究不能离专业太远；另外，游民、游民文化、游民组织与通俗小说的产生、发展确实有极密切的关系，沿着这条线索写作会引起读者的好奇，增加可读性。通俗小说中引人入胜的情节、江湖艺人的奇思异想与游民生活的传奇性及其思想意识的独特性结合在一起，构成一幅幅古今游民风习的通俗画卷。如果按照教科书的写法，从游民、游民知识分子、游民意识、游民文化等概念的定义写起，再写其特征、形成过程和演变历史及其与中国文化的关系等问题，这种写法不仅枯燥无味，而且还会出现无意义的重复。

清末，中国人口约为四亿，随着帝国主义的入侵和外国资本的涌入，农村破产，大量的失业农民流入城镇，成为游民；而且一些有一定知识的青年突破宗法网络，流浪于城镇，生活极不安定，也不免沾染游民习气。因此，近现代以来游民成为中国的重大问题。20世纪20年代，毛泽东认为游民是“人类中生活最不安定者”，他们的人数大约在二三千万。[1] 另外，也有毛先生没有估计到的，就是游民阶层思想意识的影

〔1〕《中国农民中各阶级的分析及其对革命的态度》。

响远远超过了他们的人数，特别是社会大变动的时期。游民阶层是社会动乱中一股非常强大的力量，在社会变迁中他们也往往是得利最多的阶层，因此，许多其他阶层的人们不管在口头上如何对游民、游民的处世方法、游民的思想意识表示鄙视、厌恶、甚至痛恨，但是在他们的现实生活中，要获得成功便自觉与不自觉地模仿游民，[1]这真是使人无可奈何的！充斥着游民意识的通俗文学作品在民间广泛传播，受到广大民众的喜爱，正是从这条渠道，游民的思想意识散播到其他阶层人群中去，使得游民作风不仅流行于社会底层的游民群体之中；而且泛滥于政治界、军事界、学术界，乃至于文化界，甚至成为社会的共识，这是许多清末民初思想家所看到或感觉到的、也是令他们痛心疾首的和要大声疾呼的。他们还从不同的角度对这个问题进行了分析和提出解决的方案。

民国元年有名的报人黄远生，在他主编的《少年中国周刊》发表了《游民政治》的论文（见本书附录），他认为“吾国数千年之政治，一游民之政治而已”。这种说法虽然扩大了游民的外延，显得有些偏激，然而这篇文章重要的是他对消除游民意识的理解和对易堕于游民群体人们的告诫：

> 今日社会之贤者，勿自甘为游民，而为人所利用也。夫必有独立之生计，而后其人乃能独立自尊。

这与现代人们关于消除人身的依附的设想与建立公民意识的想法是相通的。其后，杜亚泉在《东方杂志》发表了他对中国政治革命成效甚微和社会革命难以发生的分析时指出，这种情态的根源在于中国有个游民阶层和他们在中国的政治动乱与社会变迁中的作用，这一点我在本书的《绪论》中已经谈到。近现代最伟大的思想家鲁迅先生特别关注游民和游民意识问题，从他的第一篇小说《怀旧》到他临去世时写的《死》，都

[1] 正像李宗吾在他的《厚黑学》一书中劝告从“厚黑学”中得利以后，千万切记要大骂李宗吾，骂他卑鄙无耻，骂他误人子弟等等。

在与游民意识[1]作斗争。对于游民意识中的缺少是非的观念，他痛之尤深。此后社会学家萨孟武先生也在其所著的《〈水浒传〉与中国社会》一书中指出，中国古代社会中最有力量的是豪绅和流氓两个阶层。

这些论述，特别是鲁迅先生对中国社会的分析、对国民性的解剖，对流氓及其思想意识的批判，对于笔者有很大启发。而且，笔者认为自己这点小小的劳作是鲁迅所做工作的继续。在本书中也参考了一些时贤的著作，都已随文注明，并在书后附有参考书目。这里笔者谨向他们表示感谢。

感谢李慎之先生赐序，李先生是前辈学者。我与先生的女公子李伊白女士同事十余年，又有先后同窗之雅；五六年前读了李先生关于“全球化”的论文便十分钦佩，但总认为先生的研究是以外国文化为主，所以从未敢打扰先生。去年主持编纂了一套随笔集《学人文库》，其中有的书中涉及到外国文化，呈上一套以求教，没有想到先生对拙著《燕谭集》中的有关游民的一些文章很有兴趣，因此本书完成后，持此书稿以求教。先生细读了两遍，对本书提出了许多意见，大到观点材料，小至文字标点，并建议增加朱元璋一章。我根据李先生的批评和建议又对全书作了修改增订，现在此书得以面世，其中渗透了李先生的心血。这是应该向读者说明的。

本课题在研究和写作过程中，受到许多同事和一些朋友的关注。如中国社会科学院文学研究所副所长董乃斌先生支持将本课题纳入国家社会科学基金资助项目，中国小说史专家石昌渝先生也对此课题颇有兴趣，经常互相切磋，并提出了一些对我颇有启发的问题。特别是他到日本做访问学者时复制了仅存于日本的明代刊本《隋唐志传》，回国先借给我参考，使我非常感动。我还特别感谢我的老师首都师范大学中文系教授廖仲安先生，先生对《水浒传》有深入的研究，“文革”末期写了《〈水浒传〉浅谈》，在那种特殊的条件下仍能排斥极左的干扰，对《水浒传》作了许多有价值的分析，想当年我捧读先生赠给我的这本书时，

[1] 不过他常运用“流氓”这个概念来指我们所说的游民。我认为流氓是游民中的腐败分子，是特殊的游民。

从中是受到了许多教益的。先生在粉碎“四人帮”后，对宋江这个文学形象的社会意义作了独到的分析，指出宋江的身份是“吏”而不是“官”，这个问题是很少有人关注的。这对我研究游民问题有启发意义。“吏”自宋代以来与官逐渐分家，“吏”虽然也属于统治阶级，但是他只是统治阶级的边缘人物，很容易滑到统治阶级的对立面去，即使他在统治阶级之内时，由于其边缘特性，他们也往往不顾及统治阶级的长远利益，只是追逐短浅的个人利益,[1] 成为统治集团的涣散剂。这与游民的反社会作用是有共同之处的。清代的游民组织中“吏”占据了很重要的地位。

本书中涉及到游民组织天地会的问题，在这方面得到宗教研究所天地会研究的专家罗炤先生帮助，他慷慨地将实地调查所得到的材料借给我用，为本书增色。本课题完成后，经过研究所内外专家的评审，他们肯定了本课题的论点和论证过程，也提出了许多宝贵意见。这些专家包括中国社会科学院历史研究所的张弓先生、宗教研究所的罗炤先生、北京师范大学的董晓萍先生以及文学研究所的石昌渝先生、杨镰先生。这里谨向他们致以谢意。

学术界一些同仁对游民问题表示理解和认同，如杂文家牧惠先生、翻译家蓝英年先生、古文献学家许逸民先生、《博览群书》主编常大林先生、文学研究所《文学遗产》的王毅先生等。他们在不同方面给笔者以支持，在这个课题得以问世之际，笔者对他们的理解与支持表示感谢。另外，有些朋友不同意或不完全同意笔者的观点，时时与笔者争论。学术乃公器，一个学理也只有在有见识的批评和反复的论辩中才会日渐成熟与完善，这些朋友的不同意见给我以启发，促使我思考自己所论证问题的漏洞和不足之处。

本课题前后断断续续做了近十年，特别是最近一二年中，我几乎把主要精力用在了这本书的写作上，甚至牺牲大多的节假休息日。在这个期间，我的妻子管小敏承担了大部分家务劳动，给了我许多时间和多方

---

〔1〕 任何统治集团如果没有一批为本集团长远利益献身的工作者是很难长治久安的。

面的帮助。这部书是浸透了她的汗水的。

《游民文化与中国社会》的出版不是游民问题研究的结束，恰恰是这个问题研究的开始。希望拙作能够得到学术界对游民问题有兴趣的学者的关注，特别期待他们的批评。

最后，我要特别感谢责任编辑郭强先生，没有他认真负责地审读此稿，这部粗糙的著作会出现更多的纰漏。

王学泰

1998 年 11 月 14 日

# 增修版后记

耗时半载，重装了两次 windows，总算完成了《游民文化与中国社会》的修订。这个“增修本”比原书增加了17万字，如果加上修改的文字，“增修本”更动的文字大约在20万左右。原书近50万字，“增修本”近70万字，等于写了一本新书。这是在这个增修本出版之时先要向读者说明的。

在修改本书之前，又认真地读了一遍费孝通先生的《乡土中国》，[1]因为费先生研究的是古代中国的主流社会，这是在研究从主流社会流离出的游民时必须先搞清楚的。古代的主流社会从组织形式上说是宗法的；从生产方式上说是自然的小农经济；从其稳固性上来说，费先生称之为“乡土社会”。费先生很重视这个“土”字。他说：

> 我们说乡下人土气，虽则似乎带着几分藐视的意味，但这个土字却用得很好。土字的基本意义是指泥土。乡下人离不了泥土，因为在乡下住，种地是最普通的谋生办法。在我们这片远东大陆上，可能在很古的时候住过些还不知道种地的原始

---

〔1〕最近台湾学者龚鹏程在《游的精神文化史论》中对“乡土中国”的传统理念表示质疑，认为中国实际上是“居与游互动的社会”，它包含“居民”和“游民”这两种基本类型。游者是中国文化的主要势力之一。但长期以来，存在着“土”对“水”的压迫和蔑视，这实际上是居民社会对流民社会的歧视，显示了居民社会的文化强权。导致这种霸权建立的原因在于，农业社会需要与土地联姻的固定的农民。他们的生活方式受到皇帝、官僚阶层和乡村宗法制度的坚定支持。龚先生论述的确使人耳目一新，他关注到人们流动起来的时候必然产生与“居民”不同的思想性格，但他忽略了人们的“游”有不同的目的，不同的目的给人们思想带来的改变也是不同的。

人，那些人的生活怎样，对于我们至多只有一些好奇的兴趣罢了。以现在的情形来说，这片大陆上最大多数的人是拖泥带水下田讨生活的了。我们不妨缩小一些范围来看，三条大河的流域已经全是农业区。而且，据说凡是从这个农业老家里迁移到四围边地上去的子弟，也老是很忠实地守着这直接向土里去讨生活的传统。

这表明我们传统上就是农业社会，从黄河、长江到珠江一带的人们都是生活在这样的社会之中。从有文字记载以来，我们祖先就是主要依靠农业维持生存和发展。读周族的史诗如《生民》、《皇矣》、《笃公刘》、《绵》等中所写的周族祖先如后稷、公刘、古公亶父等，都是精于耕作的农业专家、善于在“土里刨食”的行家里手。

靠种地谋生的人才明白泥土的可贵。城里人可以用土气来藐视乡下人，但是在乡下，“土”是他们的命根。在数量上占着最高地位的神，无疑的是“土地”。“土地”这位最近于人性的神，老夫老妻白首偕老的一对，管着乡间一切的闲事。

尽管后来我们有了城市，而且城里人看不起乡下人，但土地是命根，一切都仰仗于它，即使城里人也离不开它，因为土地——农业是人的基础。农业是人类第一产业，是最贴近生活和最富于人性的，特别是能够自给自足的小农业。这样连管理一方的“土地爷”也被人们塑造成最人性化，管理人们家长里短的小神。费先生强调“乡土社会”最重要的特点就是不流动，安土重迁。对于乡土中人，固定不变是常态，迁移、流动是变态。

农业和游牧或工业不同，它是直接取资于土地的。游牧的人可以逐水草而居，飘忽不定；做工业的人可以择地而居，迁移无碍；而种地的人却搬不动地，长在土里的庄稼行动不得，

侍候庄稼的老农也因之像是半身插入了土里，土气是因为不流动而发生的。

我们有充分的理由相信，以农为生的人，世代定居是常态，迁移是变态。大旱大水，连年兵乱，可以使一部分农民抛井离乡；即使像抗战这样大事件所引起基层人口的流动，我相信还是微乎其微的。

我并不是说中国乡村人口是固定的。这是不可能的，因为人口在增加，一块地上只要几代的繁殖，人口就到了饱和点；过剩的人口自得宣泄出外，负起锄头去另辟新地。可是老根是不常动的。这些宣泄出外的人，象是从老树上被风吹出去的种子，找到土地的生存了，又形成一个小小的家族殖民地，找不到土地的也就在各式各样的命运下被淘汰了，或是“发迹”了。我在广西靠近瑶山的区域里还看见过这类从老树上吹出来的种子，拼命在垦地。在云南，我看见过这类种子所长成的小村落，还不过是两三代的事；我在那里也看见过找不着地的那些“孤魂”，以及死了给狗吃的路毙尸体。

是什么引起乡土社会人们的迁移和流动？费孝通提出了人口的增长，土地不胜负担时，人口的流动发生了。因为即使无灾无害，每一块土地所能养育的人口都有一个饱和度，超过了这个“度”，“分群”迁徙就不可避免。然而，这有个度，即在他所能到达的范围内土地还有余裕。也就是说如果某宗族人口增长了，先是精耕细作，以提高单位面积农作物产量的办法以满足多余人口的需求，直到非得“宣泄”不可时，便产生了有目的和无目的的两种宣泄。由于历代统治者（在宋代以后特别明显）对民众流动的限制，也因为国人内陆居民的性格，这种“宣泄”很难流播到海外。这与欧洲人有很大区别。其实，更大量的是因为天灾人祸、被迫离开乡土社会的人们。另外，除了流播到其他土地上之外，还有大量的人们在城镇中以其他方式谋生。这些人大多是本书研究的对象——游民。

因此，可以说费孝通先生的《乡土中国》所研究的是古代的中国人在乡土社会中的生活状况、思想状况；而本书研究的乃是脱离了乡土社会的人们生活、思想状况。因此费先生的《乡土中国》是本书研究的出发点。古代的中国农民当他们有田可种，能够维持半饥半饱生活的时候，他们生活在“乡土中国”中，他们的思想性格正像费先生描写的一样，当他们被乡土中国抛弃、成为游民、堕入江湖，其思想性格必然发生变化，逐渐远离乡土中国，变成像本书所描绘的那样。虽然原书也意识到“乡土中国”是自己思考的出发点，这次修订时这个意识更加自觉了。

这次增修主要针对原书的缺憾作了大量补充，其中有以下几点提醒读者们关注：

一，游民历代皆有，但形成群体是在宋代。宋代有许多与前代不同的社会特征，这些特点与游民大量产生及群体的形成有极大的关系。如宋代初年的“不立田制，不抑兼并”政策，使得土地所有权变更速度加快，土地所有权的流转过程中必然使许多人离开乡土社会，大量人口脱序，称为游民。另外，两宋大城市的繁荣、特别是北宋的汴京和南宋的临安的工商业、服务业发达给读史者留下深刻的印象。发达的工商业、服务业为流入城市的游民提供了就业的机会，使得游民能在城市生存下来。如何看待这个社会现象，历史学界也是有争论的。我以为宋代大城市的繁荣与两个因素有关：一是游民大量流入城市、劳动力廉价；二是宋代中叶以后对于官员、士大夫特别优待，俸禄之高，超出历代。这两个因素遇到一起，即可形成高消费的热潮。这个现象是史学界目前关注不够的。这次“增修本”中对于这个问题作了较为详尽的讨论。

二，宋代是游民多且游民活动特别有影响力的时期，游民的江湖也于此时出现。但游民是旋生旋灭的，北宋末、南宋末、元末乃至明末都有大量的游民死于战乱。特别是明初的重建宗法、重建小农，游民基本上消失。后来由于人口膨胀、兼并剧烈，游民逐渐增长，明中叶以后直至上个世纪40年代末，作为一个人数众多的游民群体基本上没有消失过。宋代以后，游民增长与活动显示出阶段性，各个阶段的游民活动具

有不同的特点。这些在原书中缺少论述，“增修本”在上述这些方面作了补充。

三，一些通俗文艺作品中的游民意识是如何影响广大民众，甚至成为民众、特别是底层社会的人们认识世界、认识历史、判断是非的主要依据，从而成为游民社会化与社会游民化主要桥梁的呢？这与通俗文艺作品的广泛传播是分不开的。原书虽然探讨了通俗文艺在民间的影响，但对于通俗文艺作品中的话语在民众头脑中扎根的现象关注不够，本书在这些方面作了补充。书中还提到齐如山先生在上个世纪20年代所写的《戏文警句》，那篇短文中罗列了一百多句当时流行于北平人口头的警句作为证据。

四，加强了对“三教之外，还有一教”即“小说教”的论述。本书的目的在于阐述游民问题不单纯是个社会问题，更是个文化问题。我们讲传统文化时目光都集中在儒释道三家上，对于在民间有广泛影响，甚至这种影响也波及到其他阶层的“小说教”却忽略了。虽然原书也谈到这个问题，但没有列为专节。“增修本”把这个问题作为专节来论述，并征引了前人在这方面的探索。

五，从游民的社会化的角度探讨了江湖问题。原书只从游民奋斗的空间的角度分析了江湖的性质，其实江湖也是一种特殊的社会形态，它处于隐性状态，与主流社会相背离的。投入江湖的不仅仅是游民，也包括了许多其他阶层的边缘人物。这些边缘人物想在江湖中觅求他们在主流社会得不到的东西。上层社会的边缘人物投入江湖后，往往会成为江湖的中坚力量甚至领袖。这种反主流社会的江湖出现于宋代。宋代工商业有了长足的发展，城市中聚集了大量的游民，他们以出卖劳动力为生，但是城市又不能为他们提供任何保障。出卖劳动力的人们，在法律上没有任何权利，城市中形不成市民社会，无论是商人、手工场主，还是出卖劳动力的人们，都不能形成保卫自己的力量。因此，一旦有社会动乱，原有的工商业、服务业破产，这些人就容易流落江湖，成为反社会的力量。

上述诸要点是本次增修时特别关注的问题，自以为在这些方面有些

心得，写入书中，为读者思考提供方便。

自从1991年我第一本论述游民文化的专著《中国流民》在香港中华书局出版，至今已经超过十五年了。1999年出版了《游民文化与中国社会》，后来发表了多篇与游民文化有关的论文、随笔及其他文字，抛砖引玉，使这个沉寂多时的社会文化问题开始受到人们的关注。慎之先生所为名文——《发现另一个中国》1999年发表于《传统文化与现代化》，后经多家报刊转载，海内外学界反响强烈。有些学者开始致力游民文化问题（有人概括为“流氓学”——我以为不甚准确）的研究，并有一些可观的成果出现，不论是在网上或平面媒体中都可以看到，而且还有一些专著问世。这是令人兴奋的。

当这个增修本问世的时候，正当慎之先生逝世四周年，本书修订中考虑到先生的一些意见，最重要的是摒弃“封建社会”这个模糊的概念，试用“皇权专制社会”以替代，但仍嫌不够准确，因为这只注意到秦始皇以后社会的政治特征，不能概括这个社会的经济特征，还有待于历史界、理论界进一步探索。

本书最后所附杜亚泉、黄远生等先辈对于游民问题的论述，其实当时关心游民问题的远不止他们二位。梁启超认为当时社会问题中最重要的不是“有产”、“无产”的问题，而是“有业”、“无业”的问题。这样，才把社会中的穷苦人分成为“劳动者”和“游民”，而且还是游民多而劳动者少。在社会发展中，“劳动阶级之运动可以改造社会，游民阶级之运动只有毁灭社会”。他还说：

> 今之社会主义运动家，或以热心太盛之故，深嫉乎有产阶级智识阶级之腐败不足与语也，又见乎劳动阶级之人少而力微，且性质亦带保守，不易鼓动也，于是“为目的不择手段”转而思利用游民。夫天下之最便于利用者，诚莫游民若也。而利用所生之结果，必至全反其所期。今试执共产主义以告任何阶级之人，未必能信受也，即信受未见能奉行也。试以语半兵半匪之军队，则彼可以“闻斯行诸不俟终日”。数月以来，高

阳兵变，宜昌兵变皆籍市民之产而朋分之。彼奚不可以曰："吾为实行共产主义来也。试问社会主义之名义，若为彼辈所假借，则玷此名义为何如者，而国家元气之瘵丧又何如者。故吾愿真爱国真爱主义之人慎勿出此也。"[1]

可见当时人们对游民所构成的社会问题的思考，梁启超对于游民所构成的文化问题多有论述，在此次增修中有所涉及，故稍提梁氏对游民在社会运动中负面作用的忧虑，我想不是毫无意义的。

王学泰

于 2007.3.8

---

〔1〕梁启超《复张东荪书论社会主义运动》1921.1.19。

[General Information]
书名=游民文化与中国社会　（增修版）　（上册）
作者=王学泰著
页数=352
SS号=11874987
出版日期=2007年07月第1版